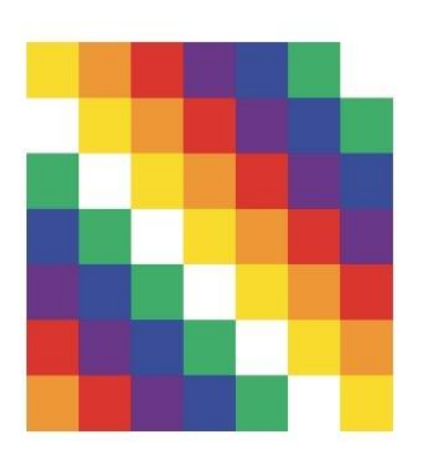
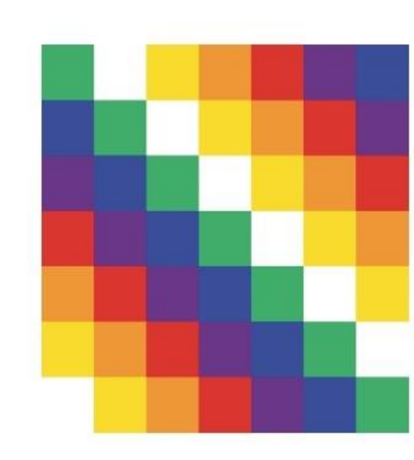
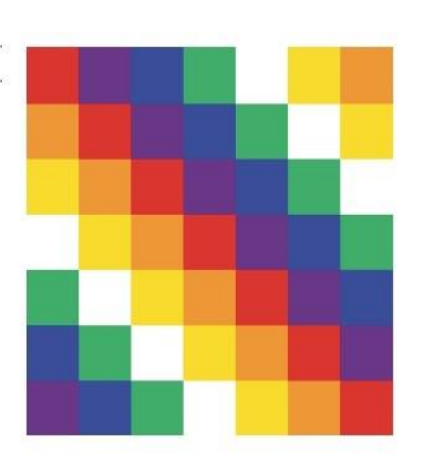
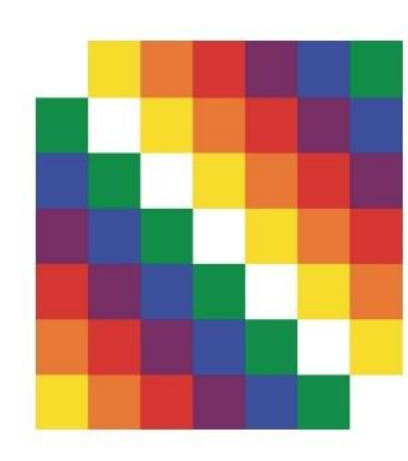



Diálogos Compartidos en Nuestramérica

Actorías Intelectuales de
Indígenas, Mujeres, Jóvenes y Afrodescendientes

Sandra Iturrieta Olivares (ed)

Diálogos compartidos en Nuestramérica: Actorías Intelectuales de indígenas, mujeres, jóvenes y Afrodescendientes

Diálogos compartidos en Nuestramérica: Actorías Intelectuales de indígenas, mujeres, jóvenes y Afrodescendientes

Sandra Iturrieta Olivares (ed), Alejandra Ruiz Tarrés, Mónica Salinero Rates, Eduardo Devés Valdés, José Luis Cabrera Llancaqueo, Karla Henríquez Ojeda, Pedro Canales Tapia, Jessabel Guamán Flores, Cristián Parker Gumicio, Ana Rubio Poblete, Rafael González Romero, Marta Elena Casaus Azú, Pedro Portugal Mollinedo, Pâmela Marconatto Marques, Juan Cepeda H., Nora Aquín, Alejandro de Oto, Clément Colin, Sebastião Vargas, David Sánchez Sánchez, José Ragas, Sandra Vega Gajardo, Marié Urrutia Leiva, Liliana Iturrieta Olivares, Valentina Bulo, Rodolfo Meriño, Claudio Alvarado Lincopi

Grupo de Trabajo
Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica

ISBN: 978-956-8416-96-6
Santiago de Chile, mayo 2020
Primera edición:
Diseño de portada:
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/

Este libro ha sido sometido a referato externo por un comité académico internacional conformado por:

Carmen Rea Campos. Boliviana. Doctora en historia. Académica Universidad de Guanajuato, sede León, México.

Alexandre Herbetta. Brasileño. Doctor en antropología. Académico Universidad Federal de Goias, Brasil.

Pablo Zuleta Pastor. Chileno. Doctor en psicología. Académico Universidad Bernardo O'Higgnis, Chile.

INDICE

Introducción

Toda iniciativa humana tiene un soporte conceptual, experiencial y proyectual. Lo anterior se conjuga en una hebra de trabajo que suma compromiso ético en el quehacer de pensar y reflexionar la(s) sociedad(es) en la cual nos desenvolvemos, interactuamos y proponemos caminos y huellas a seguir diariamente. Sin duda alguna, este transitar define la historia y el aporte del Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, entidad que hoy se viste de traje para presentar a la opinión pública su primer libro, un esfuerzo colectivo que ha sido encabezado por una de las integrantes de su Comité Académico, y académica de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Sandra Iturrieta Olivares.

Ahora bien, el libro que se presenta en esta oportunidad, es un esfuerzo colectivo -como ya planteamos- de nuestro Grupo de Trabajo, nacido al alero del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. El grupo comienza sus labores el año 2013 impulsado por Eduardo Devés Valdés, quien en primera instancia convocó a Pedro Canales Tapia como su Coordinador General, sumándose luego Alejandra Ruiz Tarrés. Esta triada comenzó a articular el proyecto, fijando los objetivos y las tareas que desplegaría el naciente grupo. El objetivo lo podemos definir y sintetizar como "trabajar a partir del pensamiento emergente que se ha ido visibilizando a través de las nuevas formas de autoafirmación y actuación política que se dan en Nuestramérica, a contra corriente de perspectivas hegemónicas". En tal sentido, la labor del grupo trabajo está guiada por el afán de poner en diálogo y potenciar la discusión entre las personas que construyen el nuevo conocimiento crítico y adentrarse en los nuevos sentidos que buscan posicionar.

Son muchas las interrogantes que abarcan la reflexión de nuestro trabajo y de este libro. Para estimular la lectura y seguir alentando nuevos cuadros de reflexión, proponemos las siguientes preguntas: ¿por qué elaborar una propuesta desde la intencionalidad conceptual de intelectualidades emergentes?, ¿cómo entender esta problematización desde una mirada diacrónica y sincrónica a la

vez, filosófica, histórica y sociológica en el mismo sitial?, ¿cuál ha sido la trayectoria de nuestro trabajo y de estas intelectualidades?

El contexto que marca la discusión en torno a las emergencias a nivel nuestroamericano, es un aspecto que resalta en la discusión de las ciencias sociales desde el primer día. En las primeras reflexiones que hicimos como Grupo de Trabajo, Alejandra Ruiz Tarrés proponía una figura ilustrativa y simbólica para nosotros hoy, la emergencia como brotes que se articulan desde una estructura previa, pero que en su desarrollo asumía formas propias.

A nivel global, el debate que da sentido a la presencia y labor de nuestro grupo, engarza con las propuestas críticas y atingentes emanadas desde los estudios subalternos y su versión local, protagonizada por la confrontación norte-sur, personificada en las ideas de Walter Mignolo (2007), por un lado, y Silvia Rivera Cusicanqui (2010) por otro. De acuerdo con esta tensión teórica, las sociedades y, dentro de ellas, los grupos subalternos y subalternizados por un entramado hegemónico que demarca los límites de cada cual en esta red relacional, asumen sus proyectos desde sitiales teñidos de invisibilidad e intrascendencia en la lógica del poder. A nivel general, existe consenso que, a partir del fin de la Guerra fría y la inexorable consolidación del proceso de globalización, los proyectos sociales de cambio y trasformación de las relaciones sociales de producción, entraron en crisis; las antiguas certezas dieron paso a un nuevo tiempo en proceso de definición. Fue este escenario el que posibilitó que muchas expresiones sociales comenzaran a emerger y ser considerados y consideradas en esta nueva correlación política, social, económica y cultural que comenzaba a decantar. José Bengoa apuntó justamente a esta coyuntura, cuando escribió en el año 2000 su libro *La emergencia indígena en América Latina*.

Así, la noción de emergencia se expandió con diligencia en Nuestramérica, siendo los pueblos indígenas los actores sociales y políticos relevantes que dieron el punto de partida a este nuevo esquema societal. El levantamiento indígena de Ecuador en 1990 y zapatista de Chiapas en 1994, son expresiones icónicas de este nuevo tiempo. Manuel Castell, autor de un verdadero best seller sociológico, *La era de la información* (1996), sostuvo en su momento

que el inicio de la rebelión contra el omnipoderoso neoliberalismo global comenzó precisamente en el seno de los pueblos indígenas que en dicho tiempo comenzaron a levantar la voz y rechazar las intenciones extractivistas de los Estados nacionales en territorio nuestroamericano. Es lo que Yvon Le Bot denominó la gran revuelta indígena en su libro homónimo de 2013. En este mismo marco, parafraseando a Frantz Fanon (1963), los pueblos indígenas fueron irrumpiendo en la *ciudad prohibida*, como intelectualidades vinculadas con los grandes debates académicos, políticos y nacionales. Claudia Zapata hacia 2007 publicó un trabajo titulado *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, en el cual queda claro que la emergencia indígena es un proceso irreversible que apunta a lograr espacios y derechos de autonomía y autodeterminación, en un entramado marcado por los debates respecto del colonialismo y sus complejidades (Cabrera, 2016). En esta misma dirección, propusimos que los discursos y esfuerzos de esta intelectualidad indígena son tal, en tanto y en cuanto asumen un compromiso con los postulados de la descolonización en su conjunto (Spedding, 2011; Canales, 2014).

A partir de esta emergencia, son varias más las emergencias que nuestro Grupo de Trabajo ha ido considerando y reflexionando, como juventud, el pensamiento femenino y afronuestroamericano, las cuales constituyen sus líneas de trabajo. Consideramos que la visibilización de estas ideas, de estas personas y sus letras, son un ejercicio vital no sólo relativo a la democratización de los saberes, lo que es gravitante, sino que al reconocimiento en sí mismo del valor humano de expresarse, ser considerado por la otredad y poder proponer sus miradas a los diferentes temas y problemáticas que nos aquejan. El rechazo a las verdades únicas, develadas e impuestas, está detrás de esta actitud, y también el derecho a la duda. Por eso, entre otras elaboraciones conceptuales, nuestro Grupo de Trabajo hace alusión a Nuestramérica y no a América Latina. Somos parte de un debate que no se zanja y que no tiene la obligación de hacerlo. Somos parte de una realidad compuerta, puesto que transitamos por rutas conceptuales, epistemológicas, éticas y políticas que alientan a no dejar de elucubrar. Tan abierto es el debate referido al nombre de esta parte del continente, que podríamos denominarlo como el pueblo *Kuna* lo hace, *Abya Yala*, pero la eidética palabra Nuestramérica es un punto que nos

estimula a no petrificar nuestra labor de cada día. Desde el primer enunciado de la palabra, realizado por José Martí a fines del siglo XIX, pasando por los debates referidos a cuestiones identitarias que tuvieron como protagonistas a pensadores notables como Sarmiento y Rodó, por citar dos casos, Nuestramerica fue -y lo sigue siendo- una senda que suma en su esfuerzo, en el caminar, a los pueblos indígenas y afrodescendientes, sus historias, problemáticas y proyecciones, y no sólo -porque las incluye- a la lógica de clase, al antiimperialismo y otros discursos que apunta en esta línea. Como ya lo planteamos anteriormente, esta es una discusión abierta, amplia y compleja.

En cuanto a las labores desplegadas por nuestro Grupo de Trabajo durante estos años, la primera tarea que se definió en función del objetivo fue la realización de las Jornadas Internacionales Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, cuya primera versión se llevó a cabo los días 24 y 25 de septiembre de 2014. En dicha ocasión la pregunta que provocaba el debate inaugural fue ¿a qué nos referimos cuando hablamos de intelectualidades emergentes?, la que sirvió para poner en marcha el proyecto, al mismo tiempo que la ambición crecía.

A inicios de 2015 se convocó a las y los integrantes que conformarían el Comité Académico del grupo, instancia en la que se integraron Karla Henríquez Ojeda, Mónica Salinero Rates, Dina Camacho Buitrago y José Luis Cabrera Llancaqueo. En el año 2017 se sumó al comité Sandra Iturrieta Olivares.

Luego de la realización de las Primeras Jornadas, el desafío para el recién constituido Comité Académico fue generar la continuidad de la instancia, lo que se consiguió llevando a cabo las Segundas Jornadas, que tuvieron lugar los días 10 y 11 de agosto de 2015, donde el debate se centró en dos aspectos: la descolonización y pensamientos emergentes contemporáneos en Nuestramérica. Las Jornadas Internacionales Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica lograron su consolidación en el tiempo con la realización de tres versiones en los años siguientes, el año 2016 la propuesta fue reflexionar en torno al pensamiento afronuestroamericano y pensamiento de mujeres, mientras que el año 2017 fue debatir en torno a la idea de autonomía(s). El año

2018, la última versión realizada, centró el debate en torno a las ideas de plurinacionalidad y procesos constituyentes.

A partir del año 2015 se establecieron y consolidaron dos instancias que, junto con las Jornadas Internacionales, dan fuerza a la labor del Grupo de Trabajo. En primer lugar, se encuentran los Conversatorios, inaugurados con Alcione Correa de Brasil durante el mes de diciembre. Correa presentó su trabajo sobre mujeres afrodecendientes y al mismo tiempo dialogó con el grupo convocado. Esto último se pudo realizar gracias a que la estructura de los conversatorios no es rígida, lo que exigía las características de una reunión de trabajo; sin embargo, al mismo tiempo esto obligaba a que no fuesen abiertos al público y a que la convocatoria se realizara por la vía de una invitación personalizada. El segundo conversatorio mantuvo misma estructura y estuvo a cargo de Eduardo Devés, quien presentó su trabajo *Los ciclos de irrupciones juveniles: una tesis sobre las emergencias*, en abril de 2016. En 2017 se logró innovar y abrir los conversatorios al público, incorporando una metodología que mantiene el espíritu inicial, con una mediación mínima que permitió manejar los tiempos sin interrumpir la conversación directa con el público. La inauguración de este nuevo formato estuvo a cargo de Cristian Parker, quien conversó con el público sobre su trabajo *Modernidades múltiples. Una mirada desde el sur*.

La segunda instancia que se sumó a las Jornadas Internacionales, corresponde a la Columna Emergencias, que en la actualidad lleva 36 números publicados. Emergencias es una publicación mensual con el formato de columna que comenzó en octubre de 2015 y ha logrado continuidad en el tiempo. Además, desde el número once se han diversificado sus autores, con exponentes nacionales como internacionales, lo que permitió fortalecer redes con intelectualidades de distintos lugares de Nuestramérica. En este libro, se presentan en forma íntegra los 36 números publicados entre octubre de 2015 y diciembre de 2018.

Además, dentro de estas iniciativas y actividades realizadas por nuestro grupo, no podemos dejar de destacar la organización del lanzamiento de *PAZificación del Wallmapu*, libro de la poeta mapuche Rayén Kvyhe, a quien agradecemos la confianza

depositada en nuestras capacidades para llevar a cabo este evento realizado el 9 de abril de 2018, un verdadero privilegio para el Grupo de Trabajo.

Respecto a la estructura de este libro, podemos indicar que éste se divide en cuatro capítulos. El primero de ellos está escrito por Eduardo Devés, bajo el título *Emergencia y biodiversidad intelectual* en el cual aborda como problemática la situación estructural de elaboraciones epistemológicas, teóricas, conceptuales que, en un contexto de emergencias, no han podido brotar con la fuerza y vitalidad que su contundencia augura. El segundo capítulo congrega las Columnas Emergencias ya mencionadas, esfuerzo mancomunado de los integrantes de nuestro Grupo de Trabajo, que consideró desde un principio que los esfuerzos debían apuntar a abrir debates y establecer diálogos con otros lugares del espacio nuestramericano, es así como estas 36 columnas dan cuenta de los bemoles de un gran debate que tiene en su centro a hombres, mujeres y comunidades diversas de Nuestramérica. El tercer capítulo reúne tres ponencias leídas por sus autores en diferentes versiones de las Jornadas Internacionales Intelectualidades en Nuestramérica; de esta forma, el pensamiento de Valentina Bulo, Claudio Alvarado Lincopi y Rodolfo Meriño dan realce y consistencia al devenir de estas letras que se conjugan en ideas claras y decidoras, que abogan por la elucubración de espacios de enunciación, signados por el subsuelo de pensamiento, la corporalidad, creatividad y libertad, en reductos colonizados, en la *waria* (ciudad) que despierta cada vez más morenizada, o cada vez menos blanqueda.

Por último, el cuarto capítulo, escrito por Sandra Iturrieta Olivares, Karla Henríquez Ojeda y Alejandra Ruiz Tarrés, cierra el libro y lo hace a partir del análisis de pensadores, pensadoras y pensamientos emergentes publicados en este primer libro colectivo; abriendo debates, reconociendo tensiones, antiguas y nuevas batallas, tanto por la memoria, la historia, pero también por la dignidad humana, la descolonización y los sueños de nuevas sociedades en el cotidiano de las existencias pretéritas, de hoy y del porvenir. Por lo mismo, luego del análisis ponemos a disposición y discusión una agenda de trabajo para estas líneas temáticas, en nuestra región, así como en diálogo con el Sur global.

Antes de dar paso a la centralidad del libro, no podemos dejar pasar esta oportunidad para agradecer al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile por el cobijo entregado a nuestro grupo en estos años de trabajo; a Eduardo Devés, figura clave de esta historia, signada por emergencias varias, y a los y las colegas que han participado en nuestras actividades a lo largo de estos años, han escrito en nuestra columna y han creído en este proyecto. A quienes han sido parte de los debates en Jornadas y Conversatorios levantadas por el grupo. Y a nuestras familias que nos respaldan, animan e incentivan a seguir siendo parte de este noble proyecto de pensamiento. A todas estas personas, muchas gracias.

Alejandra Ruíz Tarrés
José Luis Cabrera Llancaqueo
Karla Henríquez Ojeda
Pedro Canales Tapia
Sandra Iturrieta Olivares

Santiago, mayo de 2020

Referencias bibliográficas:

Bengoa, José (1999) Emergencia indígena en América Latina, Fondo de Cultura Económica, Santiago.
Cabrera-Llancaqueo, José Luis (2016) "Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche", Revista Izquierdas, 26, IDEA USACH, 169-191.
Canales, Pedro (2014) "Intelectualidades indígenas en América Latina: debates de descolonización", Revista Universum, Año 29, Vol. 2, Universidad de Talca, 49-64.
Castell, Manuel (1996) La era de la información, Vol. 1, Ediciones Siglo XXI, México D.F.
Fanon, Frantz (1963) Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
Le Bot, Yvon (2013) La gran revuelta indígena, Ediciones Océano, México D.F.
Mignolo, Walter (2007) "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un Manifiesto", Castro-Gómez,

Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 25-46.
Rivera-Cusicanqui, Silvia (2010) Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires.
Spedding, Alison (2011) Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano, ISEAT, La Paz.

Emergencia y biodiversidad intelectual. Nuevas intelectualidades expresan sus palabras indígenas, mujeres, pentecostales, afrodescendientes, jóvenes y más…

Eduardo Devés Valdés*

¿Auto-silenciad@s?

1-Demasiadas intelectualidades lamentan haber sido silenciadas. Normalmente se trata de una de las estrategias del débil, con su doble faz: de protesta y de conformismo. Quizás, más criterioso sería señalar también que han sido poco capaces de decir su palabra y ponerla en el tapete de la discusión en los ecosistemas intelectuales locales, nacionales o globales. Este cliché ha llegado a ser una moda, donde silenciamiento y discriminación aparecen en una dupla fácil, que oculta difícilmente la incapacidad para hacerse oír. Sin duda, deben considerarse las dimensiones digamos "subjetivas" y las "objetivas", enfatizar las subjetivas significa enfatizar simultáneamente nuestras posibilidades de agencia, en vez de dejar creer que otras personas, esas que supuestamente monopolizan la palabra, deberían regalarnos porciones de su protagonismo.

Es importante preguntarse por las intelectualidades que se auto-silencian, por inseguridad, por falta de astucia, por no ser capaces de acceder a los canales de comunicación. Podría utilizarse un juego de palabras diciendo que todas las personas contienen infinitas expresiones posibles, aunque hay algunas con infinitamente pocas y es fácil que no se les escuche o que opten por el silencio, hasta que logren o se atrevan a articular discursos que a ellas mismas les parezca que vale la pena hacer presentes.

---

*Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile y Red Internacional del Conocimiento

A las emergencias a que se refiere este volumen les ha parecido que su discurso vale la pena sacarse a la palestra.

2-En las sociedades de alta circulación, una y otra vez, están emergiendo nuevas intelectualidades que salen a la discusión pública, intelectualidades conformadas por nuevas institucionalidades, por grupos étnicos, por cuestiones de género y sexualidad, por sectores económicos, por sub regiones, por nuevas demandas y cada cierto tiempo, por la irrupción de una nueva generación de gente joven. Estas condiciones se combinan para constituir las identidades de las intelectualidades. Las primeras décadas del siglo XXI no han sido diferentes a las anteriores, aunque se hayan advertido irrupciones más abundantes, que constituyen grupos diversos y que lo hacen a través de viejos y nuevos medios, siendo la masificación de internet el más importante.

En Suramérica, los inicios del siglo XXI han visto saltos entre las intelectualidades femeninas e indígenas, evangélicas y por cierto nuevas irrupciones juveniles. Las intelectualidades afrodescendientes en nuestra región se han expresado con menos elocuencia, salvo en el Caribe. A diferencia de otras épocas, no han aparecido intelectualidades provinciales o estaduales que disputen el campo a aquellas de las ciudades más importantes, o no he llegado a detectarlas. En este sentido, existen heterogeneidades importantes en Suramérica: no es lo mismo Brasil que El Salvador, por ejemplo. Las voces que no provienen de las capitales, aquellas voces que representan otras miradas que las de la capital y con mayor razón si a su condición regional-provincial se asocian cuestiones económicas, étnicas u otras. Tampoco es lo mismo Brasil que Uruguay, donde la capital lo congrega prácticamente todo. La centralización de algunos países casi ha extinguido las intelectualidades provinciales. Perú tuvo una importante intelectualidad en Cuzco, Puno, Arequipa o Trujillo que contestó la limeña. Hoy las diferencias entre la capital y las provincias son tan grandes que ello es impensable. Algo parecido va ocurriendo con México, Colombia y Venezuela, aunque en menor medida. En Brasil los principales lugares intelectuales son Sao Paulo y Rio de Janeiro. Brasilia no es siquiera el tercer o cuarto emisor de pensamiento a nivel nacional. Nuestros desafíos crecen: el país,

Suramérica, la cuenca del Pacífico, el ancho mundo de 5 y hasta 6 continentes. Específicamente sobre las intelectualidades indígenas Joanne Rappaport (2007, 264) sostiene que "es de igual importancia la geografía intelectual peruana en la explicación de la falta de intelectuales nativos. Mientras en el Ecuador existen tres centros intelectuales –Quito y Cuenca en la sierra y Guayaquil en la costa–, y en Colombia hay múltiples centros intelectuales en las varias ciudades grandes y medianas a lo largo del país, la centralidad de Lima en la conformación de un discurso intelectual nacional influye en la carencia de corrientes intelectuales indígenas en provincia".

Las intelectualidades han aumentado en número y se han diversificado y ello es casi lo mismo que decir que los ecosistemas intelectuales han crecido y se han diversificado. Las mujeres intelectuales se han hecho presentes de manera preferencial a través de la academia a diferencia de las intelectualidades indígenas que lo han hecho principalmente desde los movimientos sociales y la política, y las intelectualidades evangélicas desde su labia a través de los medios y sus iglesias, que han ido construyendo, así como como los líderes se constituían en figuras referenciales: prestigio personal y creación institucional han ido muy de la mano en estos casos.

3-Las intelectualidades emergentes provienen y/o quieren hablar desde sectores excluidos, marginados, segregados, discriminados, silenciados y así… La emergencia intelectual se enfoca siempre en la necesidad de incluir a algunos excluidos, de escucharlos y de transformar la sociedad para darles cabida e incluso para hacerles hegemónicos algún día. Las exclusiones son infinitas y cambiantes, pues nuevas hegemonías rediseñan las sociedades, generando nuevas exclusiones. Pareciera que el sol no alcanza para todos y que existen laderas privilegiadas para recibir sus rayos benéficos. Quienes no ocupan esos lugares, son las personas excluidas, que lucharán por alcanzar parcelas de privilegio, aunque normalmente pretendan hablar en nombre de los intereses de la humanidad toda, de la cual formarían la parte mayoritaria. En todo caso, lo joven y lo nuevo marcan toda irrupción, toda emergencia, así sea para restablecer las justicias ancestrales violadas por conquistadores

recientes que se han enseñoreado de espacios que no les correspondían.

Viva la biodiversidad eidética y sus búsquedas de expresión

La biodiversidad es un beneficio de los ecosistemas intelectuales: la vida trae la vida (al menos normalmente es así). La biodiversidad eidética debe entenderse como efervescencia, multiplicación, exuberancia, fiesta y peligro para las ortodoxias. No se trata de una afirmación metafísica sino una constatación acerca de la vida de los ecosistemas: encuentros más frecuentes, cruzamientos, nuevas especies, perfiles diferenciados, identidades en tensión y aparición de nuevas instituciones. Una pregunta clave consiste en ¿cómo fecundar los ecosistemas y como facilitar la expresión de las nuevas formas de la vida eidética? Incluso ¿cómo crear incubadoras intelectuales, hasta que logren afirmarse? Podrá alegarse que no se trata de hacerlas funcionar artificialmente con subvenciones para que se desarrollen, como parásitas de fundaciones internacionales al servicio de los dictámenes de las metrópolis o que se transformen en grupos funcionales al poder de los estados, los gobiernos o los partidos, como portavoces de agentes que los mantienen.

Sin duda las intelectualidades luchan por espacios, financiamientos, manejos institucionales, protagonismo, recursos, comunicación o dígase como quiera. La dinámica del campo funciona así en relación a recursos limitados, por una parte, y manejados por fuerzas no intelectuales por otro y de modo desigual. Y todo esto no podría entenderse sin el desigual acceso a las oportunidades. Un extremo de esta posición se expresa entre quienes piensan que Europa, o el Norte global, debería abrirnos brechas para la expresión y que si no nos expresamos es porque el centro no las ha abierto. Antonio de Diego, refiriéndose a las dificultades para construir la historia de la filosofía africana señala, afirmándose en la obra de Jacques Depelchin, que "África ha sido el vivero intelectual de todas las tendencias europeas, pero aplicando la norma fundamental del colonialismo: no dejar hablar a nadie" (De Diego, 2013). Es sorprendente esta formulación porque entrega

completamente la agencia a Europa, supone que Europa maneja la llave de salida de la expresión global.

¿Debemos pedir permiso o esperar que el centro nos ofrezca los canales? ¿Que los griegos les pidieron permiso a los cartagineses o a los judíos para expresarse y los chinos antiguos a los romanos o a los griegos? Las intelectualidades y las sociedades deben preocuparse por posicionar su voz en los diversos ecosistemas y poco se gana con denunciar que los canales más poderosos de difusión de ideas no son equitativamente porcentuales y que tienen poca voluntad de transmitir lo mucho que estas intelectualidades podrían tener para decir. Sea como fuera, la biodiversidad eidética e intelectual es provechosa y permite mejor el florecimiento de las ideas y/o conocimientos.

Definiciones y diferencias

Si se trata de caracterizar a quienes contribuyen notoriamente más que el promedio a constituir la opinión pública, veremos nociones como intelectuales, academic@s, expert@s, periodistas, profesionales del conocimiento, investigador@s, conductor@s de programas en medios de radio o tv, editorialistas y columnistas de medios, bloguer@s y gentes de la política. Otros dicen todavía comunidades epistémicas y hasta *intelligentsia*. Definiciones que varían para las personas a lo largo de su existencia adulta. Una persona de la academia, es o figura como experta, como intelectual según los casos y hasta como "opinóloga", quien se banaliza al estar en todos los foros púbicos hablando de cualquier cosa, más por su hambre de figuración que por tener capacidades para hacer aportes. Esas condiciones no son fijas y si puede decirse una cosa en un momento puede decirse otra de esa misma persona, más tarde, u otras personas considerarla así, aunque haya dejado de ejercer esa función. En plural, la intelectualidad o las intelectualidades a muchas personas de un espacio y o tiempo amplio, es todavía una definición más abarcadora y difusa, que indica conglomerados más que figuras o delimitaciones. Por todo esto, tales conceptos no deben pretender definiciones muy precisas sino indicación de sectores de límites difusos y donde cada palabra representa más bien una acentuación que una exclusión entre quienes escriben y publican, que hablan y participan de la

comunicación pública. Creo que este amplio sector se define destacando varias nociones que se interceptan, más que intentando una definición restrictiva y excluyente (que en el mejor de los casos fijaría tipos ideales, más que personas vivas) entre uno y otro sector, porque, aunque las funciones "ideales" son relativamente claras, no ocurre eso mismo con las personas ni menos con las maneras como son entendidas por quienes no manejan las precisiones de esta conceptualización. Cuando se habla de "redes intelectuales" se introduce todavía otra categoría donde se articulan personas de auto-definiciones diversas o de diversas denominaciones según los especialistas en estos asuntos, siendo por otra parte, una noción de extrema utilidad para pensar el futuro y las relaciones de quienes se auto-asumen como parte de tales agrupaciones.

Luego de pedir disculpas por permitirme una definición de lo que podría llamarse una figura intelectual, señalo cuatro criterios que deben ir unidos y una reserva: que posea prestigio o capital cultural claramente mayor que la media en su ecosistema, en las letras y/o las ciencias, la investigación, el pensamiento o la literatura de ficción; que realice críticas y/o propuestas de mejoramiento para las sociedades; que sea considerad@ una figura de calidad ética: como persona privada y con independencia respecto de poderes o que así le parezca a sus seguidor@s y; que se exprese públicamente de forma frecuente. La reserva es que no se exceda y banalice como opinóloga. Junto a esto e interconectado es significativo que logre representar los intereses de algún grupo: que realce importancia, figuración, prestigio, protagonismo, institucionalidad y que canalice recursos, leyes, prebendas, exenciones y otros beneficios.

El pensamiento único y la proliferación de la vida intelectual.

1-Existen versiones que pretenden refutar la existencia de variedad intelectual, repitiendo que impera o ha imperado un pensamiento único por todos los nichos intelectuales del mundo, incluida Suramérica (Borón) y que quienes sostienen esto son de las poquísimas figuras que no se han sometido a esta avasalladora ola homogeneizadora. Escribía Atilio Borón a fines del siglo XX: "Al 'pensamiento único' corresponde la 'política única'; (b) este nuevo

determinismo resulta altamente funcional a los intereses de la nueva coalición dominante del capitalismo internacional, que ha obtenido un rotundo triunfo al convertir al neoliberalismo en un verdadero sentido común epocal" (Borón, 1999). Me parece que esta noción recreada por Ignacio Ramonet y retomada por Borón fue algo parecido, no idéntico, al asunto del fin de la historia y que muy luego, entre otras cosas con el Foro Social Mundial mostró que no era tal. El FSM fue para la noción pensamiento único en Suramérica equivalente a los atentados del 2001 para la noción fin de la historia.

Entre 2011 y 2012 realicé un viaje por 100 ciudades de Suramérica, entre Ushuaia y Ciudad Juárez, con el objetivo de promover el "Compromiso Intelectual en el Bicentenario de la independencia política de nuestros pueblos" y las iniciativas de la Red Internacional del Conocimiento. Visité y compartí con profes y estudiantes de más de 100 universidades o sedes de instituciones de educación superior (Ver Devés 2012). En ese momento constaté, entre muchas cosas más importantes, el reconocimiento del que gozaba Michel Foucault por muchas partes. No puede imaginarse que ello fuera fruto de la presión o de los esfuerzos del propio filósofo, ya muerto hacía muchos años, hubiera realizado, como tampoco podía atribuirse a algo así como algún Priorato de Sion, donde un grupo de sabios se confabulara para imponernos el pensamiento de este brillante intelectual francés, por muchos lados opuesto al discurso de la ortodoxia neoliberal. Todo hacía pensar que la importancia de Foucault se debía a nuestra falta de imaginación mucho más a la labor de alguna fuerza que quisiera imponernos el "pensamiento único de Foucault". Ello se reforzaba o explicitaba con nuestra dependencia intelectual y afectiva de la cultura francesa, esa hegemonía que había ganado con su brillo, algo apoyada por el estado francés y sobre todo por las antiparras que nos gusta usar desde hace 2 siglos y más.

2-Sea como fuese, el monocultivo es nefasto para el suelo, la existencia de pocas especies y peor el pensamiento único, como apuntan las dictaduras, las ortodoxias y otras formas de autoritarismo, inhiben el desarrollo de la vida. La existencia de muchas especies eidéticas y la variedad de nichos intelectuales hace más creativos los medioambientes, Las posibilidades de

creatividad, de inventiva, de nuevas expresiones y de mutaciones renovadoras, se hacen más fáciles cuando la vida intelectual florece. Ello tiene mucho que ver con que las profesiones del conocimiento sientan que poseen un papel relevante, que pueden aportar a la sociedad, que se las escucha, que van a obtener reconocimientos por lo que hacen. La llegada de inmigración intelectual suele ser muy provechosa para los ecosistemas intelectuales. Paris el más brillante ecosistema intelectual de los últimos siglos ha vivido también de sucesivas oleadas de inmigrantes de tantos lugares: desde las colonias, de las provincias francesas, de exilad@s y estudiantes provenientes de todas partes, es decir de la misma gente que su brillo, sus promesas y sus políticas logran atraer. En Paris existe inmensa creatividad debida en gran parte a su biodiversidad intelectual. Imaginemos al ecosistema intelectual parisino de las décadas de postguerra, si le quitamos las figuras venidas del norte de África, de Grecia y de la Europa del este, ¿qué quedaría? La diversificación genera un plus de posibilidades para la existencia de otras intelectualidades que crecen en su entorno, aunque esto no sea siempre así. Por otro lado, también es verdadero que las intelectualidades compiten por los recursos y por la luz del sol.

En la selva tropical existe notoria mayor variedad de sub-nichos que, en los inmensos arenales, donde parece haber mayor "espacio" vacío y mayor cantidad de radiación solar disponible. Incluso, las pocas especies que logran existir allí, languidecen por falta de incentivos para la vida. Un km cuadrado de selva tropical tiene más variedad biótica que toda Europa. Por su parte, algunas universidades de Paris o de la costa Este de USA reúnen más intelectuales de impacto global que cualquier país completo de Suramérica y, en unos pocos casos, más que todos los países de nuestra región en conjunto.

Algunas dictaduras producen catástrofes en los medioambientes intelectuales, especialmente cuando riegan con pesticidas y napalm el suelo nutricio, de una sociedad civil y una institucionalidad con variados recursos económicos y medios de expresión. Las intelectualidades timoratas y parapetadas tras el poder tienden a despoblar los ecosistemas de sus antagonistas, de modo que no aparezcan competidoras. Así depredan sus medioambientes, para

engordar y languidecer ellas mismas, echadas en la pereza de una ortodoxia asfixiante. Matar las oposiciones intelectuales dentro del ecosistema es hacerse un lento harakiri. En los años 1950s, 60s y 70s, Paris tenía más figuras intelectuales marxistas de grandes dimensiones que todos los países socialistas en conjunto y Santiago de Chile, el DF mexicano o Buenos Aires 10 veces más que La Habana. Aunque unos y otros en gran medida existían acompañados por la importancia internacional de la URSS, no por su financiamiento. Desaparecida la URSS, desapareció también buena parte de estas figuras. Además, asumir la eido-diversidad es una expresión de mentalidad democrática, gente-crática, de tolerancia y sentido común, de reconocimiento e interculturalidad. Que no suene a ingenuidad simple, en sociedades de alta circulación, las ideas diversas representan y convocan formas de existencia diversas e incluso incompatibles. Pero las diferencias no deben ser entendidas solo como guerras a muerte, aunque quienes padecen paranoia tengan la tentación permanente de imaginar complots.

Estudios eidéticos, desarrollo intelectual y potenciación de las emergencias

Una tarea clave para quienes nos dedicamos a los estudios eidéticos consiste en estudiar por qué se produce la eclosión de la creatividad (no a nivel cerebral, que eso compete a otras disciplinas, sino a nivel de los ecosistemas intelectuales) y cómo potenciar tales condiciones para que exista mayor desarrollo eidético. Porque además de "describir" y "analizar", se trata de potenciar. Debe asumirse que los estudios eidéticos se realizan como disciplina básica, aunque también como disciplina aplicada, en la medida que proporcionan fórmulas para potenciar el desarrollo intelectual. Dicho más enfáticamente: los estudios eidéticos, en una de sus vertientes, se ocupan de las maneras de potenciar la eclosión de las ideas en el juego de equilibrios y desequilibrios de los ecosistemas intelectuales, así como tantas otras disciplinas que no se ocupan solo de estudiar cómo funciona su ámbito de estudio sino también de las maneras de mejorar su performatividad (Devés y Kozel, 2017). Es decir, trabajar en las fórmulas para abonar el suelo, incentivar los ecosistemas, crear incubadoras intelectuales y sugerir fórmulas que se han mostrado exitosas, son otras tantas tareas de

las que deben hacernos cargo quienes nos ocupamos de las ideas, la producción académica o científica, la universidad y la investigación. Por este lado, los estudios eidéticos se encuentran con quienes se ocupan de planificación universitaria y científico-tecnológica.

Debe resaltarse la cuestión de las "emergencias", del potenciamiento de manifestaciones desde diversos nichos que vienen a contribuir a la vida intelectual. Se ha dicho más arriba que los inicios del siglo XXI en Suramérica han sido ricos en emergencias. Se han ido consolidando nuevos sectores intelectuales que venían desde décadas creciendo, reconociéndose, creando instancias de encuentro. Esto es particularmente verdadero para intelectualidades femeninas e indígenas. Las afrodescendientes van algo a la saga, aunque en Brasil y en el Caribe las intelectualidades afrodescendientes sean notoriamente mayores que las indígenas y en Brasil sobre todo las intelectualidades pentecostales con una relevancia mayor a la de todos los demás países de la región. Las intelectualidades jóvenes no irrumpen del mismo modo, sino que nuevas figuras aparecen por todas partes hasta que logran instalarse, reconocerse y denominarse, alcanzando cierta identidad. En Chile, la "generación del bicentenario" o "generación 2011" se ha venido nombrando.

Contrastes y cambios en las formas de lectura

A mi juicio, el mayor contraste que se advierte en las primeras décadas del siglo XXI con respecto a emergencias anteriores es la masividad. Como nunca antes, existe una intelectualidad indígena, femenino-feminista y evangélica tan masiva; con respecto a la afrodescendiente advierto masividad solo en Brasil, no en Colombia, Venezuela u otros lugares, en el Caribe la masividad es muy anterior. Esta cantidad se convierte en diferencia cualitativa.
La irrupción juvenil a mi juicio tiene diferencias respecto a otras emergencias del pasado, la pluralidad de manifestaciones en la política, las nuevas generaciones feministas, y sobre todo la irrupción de una intelectualidad indígena joven. El tema mayor es el cuerpo, no la economía ni la política, por eso esta irrupción generacional no alcanza a formularse a sí misma. Las formas de amar, de descubrirse en las hibridas formulaciones de géneros y

trans. Esos cuerpos que perdieron los referentes, entre la pluralidad de las opciones. Años y más frente a la pantalla tragando monos animados y juegos electrónicos de andróginos zoomorfos fantásticos con poderes especiales de transformarse en lo inverosímil, llenando la imaginación de una juventud sedentaria y, muchas veces, de obesidad precoz. El sesentaiochismo llevado a la comedia de ser nunca-adultos-todavía y por tanto sumid@s en la eterna tragedia de preguntarse infinitamente a lo largo de los años, lustros y décadas, qué destino tomar o ni siquiera tomar alguno…

¿Podríamos comparar las emergencias actuales con el predicador evangélico español en Chile Juan Canut le Bon, con el pensador indianista boliviano Fausto Reinaga, con el poeta, pensador y político martiniqués Aimé Cesaire o con Gabriela Mistral y a los más jóvenes con Pedro Henríquez Ureña, con Deodoro Roca o Víctor R. Haya de la Torre, en las primeras décadas del siglo XX? En términos de masividad la diferencia es demasiado grande. Se trata en la actualidad de hablar de movimientos intelectuales y de ideogestor@s más que de grandes figuras que fijaron rumbos en el pasado.

La diferencia que compete a todas es internet. No pretendo, sin embargo, que debido a internet todo haya cambiado radicalmente, solo digo que se ofrecen algunas posibilidades para llegar más lejos, a más lugares y en menor tiempo. Que esto no nos confunda. Las posibilidades no son simplemente iguales para todos y todas. Por múltiples razones, los vozarrones de unos continúan siendo más sintonizados que las vocecillas de otros. Si han aumentado las posibilidades, se trata solo de posibilidades, pues los canales nos llevan a unos lugares mucho más fácil que a otros y aunque todos los caminos van a Roma tanto como a Chuchunco, porque el mundo es redondo, hay señales grandes que dicen "Roma" con una flecha, en cambio ni los mismos chuchunquinos se han ocupado de poner flechas en dirección a su lugarejo marginal, para facilitar que algún extraviado pudiera acercarse.

En periodos anteriores, muy pocas intelectualidades, además de la parisina, hablaban para el mundo, aunque ellas mismas no lo imaginaran así y estuvieran hablando de algo que ocurría en un barrio como el Latino o el Montparnasse, para sus mismos vecinos,

jóvenes rebeldes ahogados en ilusiones. Sus voces, sin embargo, eran escuchadas por otros de allende los mares, como si en este barrio o quizás en Harlem o en una pequeña ciudad estancada como Dublín, las cosas ocurrieran "*sub specie aeternitatis*", como si estos fueran lugares epónimos de la humanidad, donde se vivía un tiempo excepcional que expresaba facetas de lo absoluto.

Esto significa cierta democratización de las voces en el espacio público, gente-cracia en la discusión global, ampliación y reparto del derecho a la palabra.

Pero ¿cómo serán leídas las intelectualidades emergentes? No digo coro ni concierto, pues son voces disonantes, vocinglería global, parloteo mayoritariamente de sordos, que acaso a veces se escuchan mínimamente. Muchos predican en el desierto o en una desierta calle la mañana de un domingo, por si pasa uno que vuelve de una fiesta o va en bicicleta a su casa luego de su anti-jornada de nochero en una industria química y que les mira con extrañeza mientras le increpan que se arrepienta pronto de algo, de lo que sea, porque Cristo viene de modo inminente, quizás antes del domingo próximo…

Otros proyectos, otros énfasis, otras miradas, algunos apuntarán a cuestiones sexuales, otros a las maneras de cambiar el estado, otros a economía o energía, otros a las etnias y a los cuerpos, otros a las lenguas y la educación, otros a la naturaleza, como recursos o como lugar de existencia, Sería mezquino considerar esto exclusivamente como un campo de batalla donde se ganan posiciones. Diversas metáforas dicen miradas posibles de ese universo plural y multifacético: es un campo de batalla, es un espacio con recursos disponibles para el más apto, es un ecosistema donde proliferan y se parasitan o devoran, es un laboratorio donde estudian y piensan para resolver problemas, es un divertimento en sociedades donde existe mucho tiempo para el ocio, es una manera de buscar o construirse un destino, entre otras formas de decirlo, todas representando una posibilidad.
Una perspectiva frecuente para hablar de las intelectualidades ha sido este de pensarlas como sectores en conflicto. La sola imagen de dos ejércitos es ridícula porque hay normalmente más de dos contendientes y este caso muchos más, aunque quienes pretenden

forzar las cosas dirán que se agrupan en dos grandes bandos o dos miradas opuestas sobre una sociedad. Esto ya no es más así pues las intelectualidades incluso sin imaginarse pasan a hablar para la humanidad y sus discursos pasan mucho más rápido, que antes de la aparición de internet, a ser insumos de las discusiones globales sobre muchas cosas, incluso acerca de si habría o no debates globales. El importante historiador español Santos Juliá (1998), refiriéndose a los intelectuales españoles de 1830s y 1840s, argumenta que "a este intelectual que todavía no sabe su nombre le conviene, aunque no en exclusiva, la definición de *mythmaker* por su contribución imprescindible en la creación del gran mitologema populista de redención nacional. Literato o artista, abogado o periodista, creó la cultura nacional y difundió el sentimiento cívico patriótico". Si fue así, las intelectualidades del hoy día no están construyendo solo mitos de salvación nacional, esa es una de las maneras de expresar posibilidades mayores. Numerosos temas se van abordando para la humanidad y se hilvanan y leen quiérase o no en relación con otros. Lo que se quiere decir, no es lo mismo que lo que otros quieren escuchar y quien habla de buen vivir, es leído en Europa, salvo excepciones, sin saber nada de los Andes, de las lenguas originarias ni del gobierno de turno en ese municipio, en esa provincia y ni siquiera en ese país. La lectura e interpretación del sumak kawsai es una protesta contra el calentamiento global o contra Davos, cosa que los quechuas no imaginaron y ni siquiera pudieron imaginar. ¿Por qué están leyendo eso? Porque están buscando formas alternativas, buenos salvajes con vidas buenas, originarios limpios, en el marco de mitos europeos contados y recontados mil veces. Es la nueva versión de una vuelta factible a la naturaleza, de una fuga hacia otras existencias alternativas, que se abren como ventanas que dejan ver un instante, por una rendija indiscreta, la posibilidad de una belleza radical.

¿Para quienes hablamos? ¿Qué queremos decirles? ¿Entenderán lo que queremos transmitirles? Estas preguntas no son simplemente banales en el mundo abierto de internet. Preguntarse si nos leerán y cómo desde tantos otros ecosistemas culturales no es baladí. Las ideas en sus viajes van siendo modificadas por condiciones múltiples y nada garantiza que sean entendidas según lo que nos interesaba o creíamos haber dicho. Los viajes les quitan unas significaciones y les aportan otras, pasar por el tamiz de lecturas

hechas desde ecosistemas muy diversos significa que han sufrido re-significaciones que ni siquiera podemos muy bien imaginar. Nos leerán de acuerdo a sus imaginarios, necesidades y obsesiones. ¿Pol Pot leyó y entendió a Marx? ¿Podía entenderlo? ¿Fue quien hizo la mejor interpretación del filósofo de Leipzig?

Imaginemos un barco metálico de último modelo encallado en el estrecho de Magallanes en 1900. Huyeron o se ahogaron quienes lo navegaban y quedó allí varado, arrinconado contra la arena y unos roqueríos. Lo encuentran habitantes de la región y ciertamente no pueden, no saben, navegarlo, incluso si está intacto. Lo usan para tomar algunas piezas útiles para sus labores cotidianas y para guarecerse de las inclemencias. ¿Importa algo cual fue el designio original?

Los nuevos medios

Las emergentes, en tanto intelectualidades (relativamente) no-reconocidas, se caracterizan por una baja presencia en los medios a través de los cuales se expresan las intelectualidades más consolidadas.

La fundación de revistas ha sido la formula privilegiada de hacerse presentes de las generaciones jóvenes, durante los siglos XIX y XX, frecuentemente expresándose a través de manifiestos que marcaban sus novedades como ellas las imaginaban. En el caso de las intelectualidades afrodescendientes (Geler, 2008; Oliva, 2017), indígenas (Zapata, 2013; Canales Tapia, 2018) y femeninas (Santiago, Caballero y Gabriela González, 2017) ha sido también algo así. La novedad del siglo XXI es que a esto se ha sumado la expresión a través de medios electrónicos, notoriamente más económicos y fáciles de manejar y en lo cual las emergentes son más diestras que las otras ya consolidadas. Esto se ha destacado en especial respecto al zapatismo (Sagástegui, 2001; Martinez-Torres, 2001).

Esta nueva fórmula ha cuestionado la noción de revista y periódico sin hacerles desaparecer. El blog, la página web, el facebook, han sido nuevos canales que, si bien no permiten la expresión de obras de mayor elaboración, sí contribuyen a la convocatoria y a la

redificación de estas intelectualidades. La emergencia ha venido a significar también nuevas formas de expresión y ciertamente nuevas redes con nuevas conexiones internacionales, lo que antes no ocurría en el mismo grado.

Otra novedad es la articulación a las ONGs y a los financiamientos internacionales de las tres primeras emergencias, desde las últimas décadas del XX. Las intelectualidades de épocas anteriores no funcionaron en relación a ONGs, aunque hubo antecedentes institucionales. Es el caso de las intelectualidades sudsaharianas que, desde fines del XIX, y las del Pacífico Sur que desde mediados del XX, crecieron de modo importante al alero de iglesias usamericanas y europeas, en un modelo relativamente parecido al de las ONGs de las décadas más recientes. Por cierto, la intelectualidad suramericana creció también al alero de la Iglesia Católica en los siglos XVII y XVIII, pero estas nuevas emergencias suramericanas de inicios del XXI han recibido apoyos eclesiásticos sólo marginalmente. Una excepción a esto es la emergente intelectualidad evangélica, de las iglesias no católicas en Suramérica, que se viene manifestando cada vez más fuerte, aunque muy rezagada en relación al crecimiento demográfico de estas iglesias y de su presencia política, aunque unas pocas figuras se hayan destacado ya desde tiempos del liberacionismo (Paredes y Escalante, 2010), pienso en Rubem Alves, José Míguez-Bonino o Samuel Silva-Gotay.

La inmensa vitalidad que se advierte entre las comunidades evangélicas no ha generado una intelectualidad auto-denominada "evangélica, con una visibilidad equivalente a la presencia demográfica y política, e incluso en relación a la presencia en la institucionalidad educacional universitaria y de formación superior, particularmente en Brasil. Este caso es muy interesante de destacar, pues existe una intelectualidad de pastores, oradores, propagandistas, teólogos de la prosperidad, algunos de cuyos ejemplos son Edir Macedo, Silas Malafaia, José Joaquín Yiyé Ávila, Jimmy Morales, que tiene una influencia social considerable, con publicaciones que se venden por millones, aunque con mínimo reconocimiento entre las demás intelectualidades. Se trata de intelectualidades que corren paralelas, sin reconocerse ni citarse. Quizás haya que inventar otra palabra para designar esta nueva

expresión de creador@s de opinión, de pensamiento, de mentalidad, cosa que ocurre de modo tan patente con algunas figuras evangélicas, pero que es muy típico de las emergencias intelectuales, normalmente liderizadas por gente relativamente joven con superávit de energía. Si así fuera propongo a noción "ideo-gestor".

La noción "ideogestor/a"

Esta figura tiene mucho de ideólogo, algo de intelectual, mucho de propagandista, algo de organizador y de portavoz, es decir una persona que ocupa una parte importante e incluso mayor del 50% de su quehacer laboral-profesional, como gestora de su asociación y menos como lectora, investigadora y escritora. Se trata de una función muy similar a la existente en otras agrupaciones como partidos políticos, asociaciones gremiales, redes intelectuales u otras comunidades imaginadas.

No es la de figuras como la de Emilio Zolá (así castellanizado, para evitar la vergüenza que le ocurrió a un estudiante en uno de mis cursos cuando habló de "el francés Sola" y no podíamos determinar quién era esa persona que según el estudiante era muy importante, aunque no recordaba el nombre de pila), Octavio Paz o Rabindranath Tagore. Se parece, en cambio, más a la figura de Sun Yat-sen, George Padmore o, muy anterior, Pablo de Tarso.
Esto es particularmente válido para las intelectualidades indígenas suramericanas en las primeras décadas del XXI, que llevan militancias que no se realizan a nivel de las ideas-escritura e investigación exclusivamente, sino con organizaciones sociales o políticas. A esto alude Luz María Lepe, estudiando los casos mesoamericanos, cuando afirma que "el campo intelectual no engloba las acciones que los intelectuales realizan en las esferas sociales, de participación pública, como portavoces de las comunidades pero también defendiendo una posición propia" (2017, 11) y Claudia Zapata, estudiando los casos andinos, cuando sostiene que sería muy limitado entender "el fenómeno de la intelectualidad indígena transcurre únicamente al interior del campo intelectual, de sus instituciones y normas de validación, aun cuando su presencia en él sea cada vez mayor" (2013, 220). Se puede acentuar esta dimensión todavía con las palabras de Joanne

Rappaport refiriéndose a los intelectuales que actuando con un enfoque étnico deben considerarse como activistas (2007, 618). En la noción de intelectual-intelectualidades está la idea de militar con alguna causa pública, pero frecuentemente en esa militancia está ausente la labor de organización o dirección de asociaciones que defiendan tales principios. Por cierto, como otros trazos, ello cambia a lo largo de la vida y es frecuente ver casos donde los % han variado de modo importante.

Las intelectualidades de emergencia reciente no se han formado en primer lugar al alero del Estado, aunque las universidades públicas y muchas de las privadas reciben subvenciones estatales. Dicho de otra manera, la importancia directa de las universidades ha sido mayor que la de todos los otros organismos del Estado en conjunto. Ya se ha dicho, también han sido muy importantes las ONGs y centros alternativos, especialmente en ciertas condiciones y especialidades (Brunner y Barrios 1987).

Integración, comunicación, colaboración, emergencias y otras cosas más como la Red Internacional del Conocimiento

1-La masificación de la educación superior con su doble dimensión de una inmensamente mayor cantidad de estudiantes como también de profes que pocas décadas antes, es clave en el crecimiento y diversificación de las intelectualidades. Según el Banco Mundial, en los primeros quince años del siglo XXI, la matrícula universitaria aproximadamente se duplicó en Suramérica (Ferreyra et. al., 2017). Ello va unido a la no menor proliferación de instituciones y de carreras que se constituyen en componentes de los nuevos nichos intelectuales que se van gestando. Este es un fenómeno que crece exponencialmente desde las últimas décadas del siglo XX, con el ascenso socioeconómico de vastos sectores de las capas urbanas y sobre todo con el aumento de la legitimidad de los estudios de tercer ciclo como claves en el prestigio social.

La Red Internacional del Conocimiento ha asumido desde sus inicios con mucha decisión esto de contribuir a la redificación y renovación de la intelectualidad suramericana y más allá, a través

de múltiples iniciativas en diversos planos. Tanto la consolidación de la democracia en esta región, a pesar de sus tropiezos, como la asignación de mayores recursos para la investigación y la circulación han posibilitado desde fines del XX, de manera notoriamente mayor que antes, los viajes y contactos entre las academias de la región, masificando relaciones y mejorando sustancialmente el conocimiento mutuo de los ecosistemas intelectuales. Ello ha permitido, entre otras cosas, que las intelectualidades emergentes de inicios del XXI posean mayores contactos y conocimientos que otras emergencias en la historia de la región y el mundo, con la consecuente proliferación de las modas, una de las cuales ha sido otorgar relevancia intelectual a una brillante pléyade de figuras procedentes de la India, conduciendo, a su vez que las nuevas emergencias se piensen a sí mismas en relación a otros subalternos del Sur global: otros pueblos indígenas del mundo, otros africanos y afrodescendientes, otras mujeres de Asia y África, otras juventudes opacadas o ensombrecidas también por generaciones mayores.

Existe poca articulación de hecho con movimientos intelectuales del Sur global pero la existencia de intelectualidades y pensamientos de tales orígenes se tiene notoriamente más en cuenta que antes, más presente incluso que en los tiempos de gloria del tercermundismo. Subalternos, que hablando y hablando, responden a la pregunta de Gayatri Spivak, con tanta elocuencia, como cuando Diógenes de Sinope se puso a caminar como refutación ante quienes afirmaban que el movimiento era lógicamente imposible, y como hizo un joven pensador chileno aplicando el "argumentum baculinum" contra sofistas y escépticos que mañosamente sostenían que no había manera en absoluto de distinguir lo deseable de lo indeseable.

2-Este volumen viene a ser un paso más en un proyecto Intelectualidades Emergentes, iniciado por la Red Internacional del Conocimiento y el Instituto de Estudios Avanzados de la U. de Santiago de Chile, al cual se asocia el Departamento de Trabajo Social de la U. Católica de Valparaíso.

El proyecto Intelectualidades Emergentes fue puesto en marcha en 2014 por parte de un grupo de personas que nos encontrábamos

en IDEA-USACH y otras cercanas que se sumaron a esta dinámica. En estos años de flujos y reflujos, se han realizado numerosas actividades, incorporando iniciativas innovadoras y gente que ha venido a contribuir con su energía. Me ha escrito Sandra Iturrieta la editora:

"Pienso que este volumen quiere ilustrar la diversidad de ideas presentes en diferentes espacios de la vida intelectual, queriendo además mostrar que las ideas como pensamientos y acciones no son privativas de compartimentos universitarios estancos, ni tampoco son propias de grandes máquinas productoras de saberes, ligadas al capitalismo académico, sino que están presentes en la cotidianeidad de las inquietudes intelectuales de seres humanos pensantes, que seguramente convergen en más de un pensamiento que permitiría articular modo de acción congruente con las finalidades de los estudios eidéticos. Mostrar que hay pensamientos emergentes y que, expresados en columnas periódicas y con una cierta lógica editorial, pero de escritura sencilla, acotada y sin falsas pretensiones, podrían ser congruentes con las finalidades de los estudios eidéticos. Desde allí me parece que este libro cobra relevancia y podría mostrar un camino recorrido por un grupo de personas que convocan a otras a expresar sus ideas, y ello podría ser una agenda posible para aquellos que no han logrado alzar sus voces" [1].

Estrategias e inserción

Al hablar de estas emergencias es importante ocuparse de lo que Luz María Lepe (2017) llama "estrategias para visibilizarse" o que poniendo otros énfasis se ha denominado "estrategias de inserción", en el sentido que se dice inserción laboral o inserción internacional. Podría imaginarse que las emergencias elaborarán sus propias estrategias de acceso a la palabra y que lo han ido haciendo a lo amplio del tiempo y los diversos ecosistemas intelectuales. Refiriéndose a la irrupción de la literatura afrobrasileira, Eduardo Duarte señala 4 factores de diferenciación: temática, punto de vista, lenguaje y público (2008).

---

[1] Comunicación personal vía mail del 27-11-2018

La estrategia colectiva más frecuente para posicionarse como referente ha consistido en la creación de agrupaciones con algunos medios de difusión, normalmente escritos, y con el lanzamiento de alguna proclama o manifiesto que suele darle un nombre al grupo. Esta ha ido normalmente unida a estrategias individuales consistentes en la inserción en los espacios que ofrecen las intelectualidades consolidadas o en las fracturas del discurso hegemónico, a través del aprendizaje, el discipulado, la participación en proyectos, ayudantías y la paciencia, como también el vasallaje, el servilismo, el trueque de favores y demás fórmulas como nepotismo, partidismo y amiguismo, a través de las cuales se comparten o traspasan porciones de poder en general, como también derechos dentro del ámbito de la palabra. En esta estrategia la relación meritocracia o creación de un currículum vitae y el lobby han solido ir de la mano, como caras diversas de una misma realidad.

Las emergencias elaboran también nuevas estrategias, emplean nuevos medios, manejan nuevas destrezas, cuestionan las maneras del ascenso en las intelectualidades consolidadas. En este proceso algunas intelectualidades emergentes corren peligro de encapsularse en capillas mínimas donde se auto escuchan y auto validan, cayendo con cierta frecuencia en un discurso esquizofrénico. Existe una broma ya vieja que alude a que 3 son multitud al interior de grupillos donde se instala el personalismo, el sectarismo, el micro-caudillismo, las capillas minúsculas y otras obsesiones. Ello ha ocurrido paradigmáticamente con algunos grupos de izquierda que no pasan del 1% del electorado y eso cuando los más pragmáticos logran presentarse a elecciones, luego de acuerdos derivados de conversaciones largas y difíciles sobre la acumulación originaria y el modo de producción asiático. Para evitar ese tipo de auto negaciones, las emergencias deben cuidarse de estudiar y pensar Suramérica solo como fragmentos y que ello impida un actuar conjunto. Conceptualizar la sociedad como protestas fragmentadoras y fragmentadas, como divisiones, discriminaciones y marginalizaciones, suele quedarse en saludos a la bandera, más que hacerse expresión o vocación de portavoces de reivindicaciones de justicia, de identidad, de libertad y vida. El énfasis desmesurado en las divisiones y segregaciones nos hace perder sentimientos básicos de comunidad. Las segregaciones son

infinitas, las discriminaciones por sexualidad, enfermedades, edad, actividad laboral, regiones y creencias, etnias y nacionalidades constituyen islas infinitas incapaces de unificarse siquiera en archipiélagos, porque tender cualquier puente sería renunciar a reivindicaciones intransables, que significarían traicionar una especificidad que se afirma en la radicalidad de la diferencia. Las emergencias son versiones de caminos hacia mayor justicia, expresión, libertad, producción intelectual, que no deben transformarse en lugares para explotar todas las contradicciones posibles sino lugares de concertación de voluntades de abrir la expresión como quien piensa en el aumento de la vida y la diversidad.

Sucesivos dualismos no dialécticos del bien contra unos u otros demonios: ateísmo, extractivismo, patriarcalismo, capitalismo, sexismo, desarrollismo, eurocentrismo y otros legionarios. La tarea de pensar mejor pasa por presentar las razonables reivindicaciones de las emergencias sin dejar de escuchar a sus pueblos y a las mayorías. Pero no se trata de las mayorías imaginarias-imaginadas sino las mayorías reales las que votan, las que dicen lo que quieren, las que consumen, las que van a iglesias y estadios, las que miran TV y juegan con sus teléfonos móviles y se hacen millones de selfies y se mandan otros miles de millones de mensajes banales sobre cualquier cosa, mientras se aburren en horas de trasporte público.

¿Cómo lograron insertarse otras intelectualidades emergentes como los cientistas económico-sociales en los 1950s y 1960s (Devés, 2004) o los jóvenes neoliberales entre los 1960s y 1970s (Valdés, 1989)? Las emergencias deben escucharse y discutir. Las intelectualidades evangélicas, y pentecostales en particular, han sido las más exitosas entre las emergentes, si lo medimos por las adhesiones crecientes de las últimas décadas. Ponerse de espaldas a esto e imaginar como avestruces que el movimiento transexual es mayor que el movimiento pentecostal, sería meter la cabeza debajo de la tierra para imaginar que la realidad no existe. Que la población asume que la inseguridad y la poca eficiencia de los organismos de justicia en la lucha contra la delincuencia son problemas urgentes, que existe temor que los jóvenes caigan en las redes del narcotráfico o se hagan consumidores de drogas es algo decisivo.

Las emergencias intelectuales deben articular su agenda, sus nuevas voces, en relación a lo que interesa a los sectores emergentes, esos que quieren consolidar sus ascensos recientemente ganados, e instalar allí sus ejes de discusión.

Referencias bibliográficas

Borón, Atilio (1999) "Pensamiento único y resignación política: los límites de una falsa coartada" en Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina, CLACSO, Buenos Aires.

Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios (1987) Inquisición, mercado y filantropía, ciencias sociales y autoritarismo en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, FLACSO, Santiago.

Canales Tapia, Pedro (2018) Intelectualidades indígenas, Ariadna, Santiago.

De Diego, Antonio (2013) "Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XVIII, 211-222.*

Devés, Eduardo (2004) "La circulación de las ideas y la inserción de los cientistas económico-sociales chilenos en las redes conosureñas durante los largos 1960s", Historia, 37 (12), 337-366.

Devés, Eduardo (2012) Informe viaje intelectual 100 ciudades, Academia.edu

Devés, Eduardo y Kozel, Andrés (2017) Estudios Eidéticos. La vida de las ideas, Teseo, Buenos Aires

Duarte, Eduardo de Assis (2008) "Literatura Afro-brasileira: um conceito em construção", Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, Brasília, 31, p. 11-23.

Ferreyra, María Marta, et. al. (2017) Momento decisivo: la educación superior en América Latina y el Caribe. Resumen, Banco Mundial, Washington DC.

Geler, Lea (2008) "Marcando lentamente la obra de nuestra reorganización: intelectuales subalternos afroporteños y la construcción del estado nacional argentino a fines de siglo xix" en Martínez Mauri, Mónica (coord.) Intelectuales, mediadores y antropólogos, la traducción y la reinterpretación de lo global en lo local, 171-186

Juliá, Santos (1998) "Literatos sin pueblo: la aparición de los 'intelectuales' en España", Biblid, 16, 107-121.

Lepe, Luz María (2017) "Intelectuales Indígenas y Literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas", Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas, VOL.11, 2, 5-19.

Martinez-Torres, Maria Elena (2001) "Civil Society, the Internet, and the Zapatistas", Peace Review 13, 3, 347-355.

Oliva, Elena (2017) "Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina" Tabula Rasa, Bogotá, 27, 45-65.

Paredes, Alejandro y Eduardo Escalante (2010) "La visualización de 'colegios invisibles' en las publicaciones político-religiosas de editorial Tierra Nueva (década 1970) y su inserción en discursos de época" en revista Theoria, Vol. 19 (1), Universidad del Bio-Bio

Rappaport, Joanne (2007) "Intelectuales públicos indígenas en américa latina: una aproximación comparativa", Revista Iberoamericana, Vol. LXXIII, 220, 615-630.

Sagástegui, Diana (2001) "Internet: herramienta y espacio de lucha zapatista" Kairos, revista de temas sociales, 8, año 5.

Santiago, Alejandra de, Edith Caballero Borja, Gabriela González Ortuño (coords) (2017) "Presentación" a Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe, FLACSO, Buenos Aires.

Valdés, Juan Gabriel (1989) La escuela de Chicago: operación Chile, Grupo Editorial Zeta, Buenos Aires

Zapata, Claudia (comp.) (2013) Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo, Abya Yala, Quito

COLUMNAS “EMERGENCIAS”
OCTUBRE 2015 – DICIEMBRE 2018

Emergencias nº 1
octubre 2015, gt. Iiee idea-usach

"La otra": un poema sobre opresión

Mónica Salinero Rates *

En el libro de Gabriela Mistral *Lagar*, se encuentra el magnífico poema "La otra", en la sección "Locas mujeres". Si bien pudiese pensarse a simple vista por su título que trata de líos amorosos, lo cierto es que la poeta desmiente en ésta, como en todas sus obras, la visión romántica patriarcal que se ha construido sobre su producción en Chile. "La otra" como espejo de estas ideas preconcebidas y sobre las distinciones que se realizan cotidianamente en torno a las expectativas y deber ser del comportamiento de hombres y mujeres nos introduce en una reflexión profunda sobre la construcción de la subjetividad e identidad propias.

Desde esta perspectiva la fuerza del poema reside en su representación de los intentos por elaborar una subjetividad que sea coherente con las identidades colectivas impuestas, específicamente a las mujeres y, en general, hacia los seres *otros*. El poema nos muestra como al interior de las y los sujetos pueden coexistir diversos seres, entre los que podemos encontrar a la otra, ese ser que no encaja en lo que se debe ser, ese ser abyecto para esta sociedad occidental patriarcal blanqueada.

> *Era la flor llameando/del cactus de montaña;/era aridez y fuego:/nunca se refrescaba*
> *Piedra y cielo tenía/a pies y a espaldas/y no bajaba nunca/a buscar "ojos de agua*

*Chilena, Doctora © Ciencia Política, Comité Académico Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: monicasalinero@gmail.com

En este sentido la distinción con la otredad deviene en una desigualdad en la distribución del lenguaje. Esta desigualdad es algo más que una diferencia, es una exclusión, una jerarquía, una opresión. La hablante del poema no ama la forma de ser de "la otra" que convive en su interior, porque la otra no acepta su lugar asignado, no se calla, no aquieta su fuerza y no baja la cabeza, la otra es quien le recuerda una y otra vez que no tiene por qué ser como las normas sociales dicen que deben ser y hacer las mujeres.

En rápidas resinas/ se endurecía su habla, /por no caer en linda/presa soltada
Doblarse no sabía/ la planta de montaña, /y al costado de ella, yo me doblaba.

Es posible considerar esa propia distinción al interior de un sujeto, ya sea colectivo o individual. En este sentido el otro son las mujeres, son los indígenas, son los negros, los inmigrantes, los pobres, etc. son aquellos que no pertenecen a la categoría de los que detentan la palabra. Condenados a la exclusión de la igualdad, las y los otros generan diversas estrategias para calzar en ese mundo que los oprime. El malestar que genera el otro/la otra por su diferencia tiene como corolario la muerte (no sólo metafóricamente hablando: la caza de brujas en el medioevo, el holocausto, porraimos -genocidio gitano, "devoración"-, Pacificación de la Araucanía, Campaña del Desierto -Argentina 1870-, la violencia machista). Pero esta muerte no logra eliminar el malestar y tampoco logra que se olvide la existencia de las diferencias y otredades, muy por el contrario, nos recuerda una y otra vez que el camino es aspirar a la renovación de la igualdad diaria.

> *Por ella todavía/ me gimen sus hermanas, /y las gredas de fuego/ al pasar me desgarran.*
> *Cruzando yo les digo:/Buscad por las quebradas/y haced con las arcillas/ otra águila abrasada*
> *Si no podéis entonces, / ¡ay! Olvidadla. /Yo la maté. ¡Vosotras/ también matadla!*

Emergencias n° 2
noviembre 2015, gt. Iiee idea-usach

Emergencias nuestramericanas

Alejandra Ruiz Tarrés*

La emergencia es un fenómeno que asombra, aparece como algo inesperado, una "novedad" que irrumpe con vehemencia, pues da cuenta de la realización de un movimiento que cambia las condiciones; por lo mismo, aparece cargada de misterio: aquello que emerge asoma inexplicable desde la lógica. En definitiva, es la manifestación de un conjunto complejo de relaciones discretas que son las que permiten su acaecimiento.

En el pensamiento identitario reciente de Nuestramérica, la emergencia aparece asociada principalmente al surgimiento de "nuevos actores sociales", pero también a la posibilidad de mirar aquello que ha estado oculto porque ha permanecido en un estado de opresión. Por lo tanto, las emergencias sociales además de novedosas, misteriosas y activas; dan cuenta de una experiencia de resistencia que, en algún momento, logra irrumpir con un alto contenido emancipatorio.

Así se han concebido las luchas étnicas que, desde tiempos antiguos, han estado presentes en nuestros relatos y memorias. En la historia reciente, la década de los 90 se abre con importantes movilizaciones indígenas en Ecuador, Bolivia y México; serán estas "emergencias" y sus propuestas las que abrirán nuevos marcos de comprensión, así como nuevas estrategias de acción. Por ejemplo, en el caso boliviano, las marchas indígenas de 1990 y 1996 generan el precedente de la lucha por los territorios, idea que cambiará para siempre los modos de concebir la configuración territorial en este país, iniciando desde entonces un nuevo proceso de reforma agraria que, finalmente, reconoce los derechos de las comunidades

*Chilena, Doctora © Estudios Americanos, Comité Académico Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica. E mail: alejandra.ruiz@usach.cl

originarias no sólo de acceder a espacios de tierras usurpados históricamente, sino también al reconocimiento de geografías que constituyen espacios-hábitats donde se desarrollan formas autónomas de organización económica, social, cultural y política.

Para poder apelar a este tipo de enunciaciones a nivel continental es necesario, sin duda, recordar aquello que Arturo Roig denomina "moral de la emergencia", noción que hace referencia a un pensamiento ético y práctico que implica un quiebre con los universales opresivos heredados de la colonia y aquellos multiplicados a lo largo de la historia, en la búsqueda por la afirmación de un ser colectivo, una identidad que esté sustentada en un conjunto de principios propios. Así, la moral de la emergencia además de hacer hincapié en la necesidad de esclarecer valores comunes, implica un compromiso y quehacer social fuertes. De este modo, la emergencia social aparece cargada de plurales visiones de mundo común, de alternativas éticas y epistémicas, de prácticas y saberes de emancipación.

Nuestramérica cuenta con una larga memoria colectiva de opresión y subalternización que ha estado, a su vez, permanentemente colmada de experiencias subversivas, de resistencias en movimiento sumergido, que problematizan los modos potenciales de proyectar una convivencia más equilibrada, invitándonos a renovar el sentido del pasado –lejos de una visión esencialista- y las propuestas de futuros donde las ideas de autonomía y comunitarismo adquieren nuevos visos.

Emergencias n° 3
diciembre 2015, gt. Iiee idea-usach

.

Emergencia de la inclusión política de los y las jóvenes

Karla Henríquez Ojeda*

Abordar a las juventudes desde la inclusión es una emergencia que actúa como reflujo, ya ha sido estudiada y debatida. De todas formas, retorna con aire oxigenado por el interés de la inclusión política en un contexto de crisis representacional. Las juventudes con más conocimiento que sus predecesores vienen a cuestionar de manera radical el quehacer de la política. En donde claro, hay algunos que heredaron la inclusión y otros que la han alcanzado con esfuerzo, pero... las juventudes periféricas, aquellas que están o son invisibilizadas, apuntadas con el dedo, relacionadas casi de manera instintiva con el peligro, la violencia, las drogas y la delincuencia, sí están representadas por otros que han decidido actuar desde la violencia o la intelectualidad para reivindicar una nueva izquierda, para hacer visible a las juventudes periféricas, incluirlas sin colonizarlas, abriendo compuertas de acceso a oportunidades, desarrollo de habilidades y destrezas para incluirlas de manera igualitaria. Es necesario reconocerlas, desde su propio quehacer, sus modos de existencia y elecciones de vida que surjan de la libertad y no por herencia de unas tantas carencias que impiden la inclusión descolonizada.

No es novedad el posicionamiento de la juventud en el espacio de lo político como movimiento que irrumpe, desde un lugar que les pertenece y los incluye en la lucha social, reivindica e intenta imponer nuevas formas de ver el mundo, de actuar en lo político.

*Chilena, Doctora © en Estudios Americanos, Comité Académico de Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: karla.henriquez@usach.cl

De renovar. Para dar algunos ejemplos ya conocidos hacemos mención al movimiento estudiantil universitario y secundario.

Es inevitable la pregunta ¿Cuál es esa inclusión política? La respuesta es incierta, sigue en construcción y esperamos que así sea para renovarse cada vez que sea necesario. Lo que sí podemos asegurar es que la política tradicional no es emergente, es una reproducción de intelectualidad importada, del hacer político añejo, conservador, impermeable, de pensamiento crítico superficial y sin praxis de base, esa política que ya se ha desgastado. La emergencia de estos nuevos aires de inclusión está más cercana del reconocimiento del otro al aceptar a quien quiere seguir actuando en la periferia, pero, eso sí, con la posibilidad de ir y venir por opción propia, no por destino heredado.

La emergencia de la inclusión política de los y las jóvenes está más presente que nunca, a veces se torna difícil identificarla, lo más visible está vinculado a la irrupción violenta que inquieta a quienes buscan el constante orden social, pero no hay que tener un ojo clínico para identificarla porque ya está en la cultura, grupos de estudio, de investigación, colectivos, reflexiones de pasillo, en la asamblea territorial. Espacios de inclusión política cada vez más unidos y comunicados.

Emergencias n° 4
enero 2016, gt. Iiee idea-usach

La cultura de internet y las tic´s en nuestramérica: emergencia y (contra)emergencia

José Luis Cabrera Llancaqueo*

Sociedad en red, cibercultura o sociedad de la información son conceptos que buscan dar cuenta de una mutación cultural de gran alcance que tiene a la red Internet y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC'S) como la metáfora del nuevo estadio de desarrollo de la modernidad. Nuestramérica no ha permanecido ajena a este cambio global, tanto así que se ha vuelto una prioridad en el diseño de políticas públicas en distintos ámbitos. Podríamos datar los inicios de este cambio hace más de cuatro décadas con el desarrollo a gran escala de la informática y los ordenadores, pero no es menos cierto que este proceso dominado por desarrollo tecnológico, ha producido cambios en las esferas de la producción y la política que constituyen un escenario emergente, creador de emergencias que se suceden de una forma tan vertiginosa como la velocidad que alcanzan los flujos de información que se dan en su interior.

Por más que parezca que el impacto de este cambio cultural no llegara a lugares donde no existe conexión, como una comunidad campesina o una caleta de pescadores alejadas de los centros urbanos, los vínculos con el sistema aparecen tarde o temprano. Puesto que, como señala Pierre Levy, el cambio adquiere un carácter revolucionario en la medida que transforma las formas en como pensamos el mundo al consolidar un nuevo régimen de

*Chileno, Doctor © en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, Email: correojlcabrera@gmail.com

significación. Ésta es la particularidad que convierte al cambio cultural de una emergencia que irrumpió como un fenómeno nuevo, a una emergencia apremiante para las intelectualidades nuestramericanas. No es un tema que se limite a ingenieros informáticos, estadísticos u operadores de transacciones, es una necesidad de compresión de numerosos procesos sociales y psicológicos que experimentan las y los sujetos nuestramericanos.

"Las redes sociales no tienen nada de sociales, son redes virtuales", afirmaciones como esta son frecuentes cuando se quiere hacer una crítica a la sobrevaloración que se hace de redes como Faceboock o Twiter, sobre todo al constatar que en el almuerzo se da un silencio total y los comensales no quitan vista de la pantalla de sus teléfonos móviles y sus dedos no paran de deslizarse por el teclado del aparato electrónico. Pero más allá de aquello que nos molesta a quienes nos disgustan los celulares, la Internet y las TIC's plantean una problemática socioeconómica que Manuel Castels llama brecha digital. Sin embargo, contrariamente a lo que se pudiera pensar, esta brecha no tiene relación directa con desigualdades de ingresos o por la falta de integración de los pobres al carecer de conexión a la red, sino con la dependencia que dicha conexión genera a "economías y culturas en las que tienen muy pocas posibilidades de encontrar su camino hacia el bienestar material y cultural", lo que redundará en una crítica profunda a los usos que se le da a estos dispositivos y su impacto a nivel cultural.

En el contexto de la discusión por la calidad de la educación en Chile, debate que se repite en distintos países de nuestramérica, el doctor en Filosofía Héctor Cataldo apuntó que se ha construido el imaginario de que, por calidad en educación, debe entenderse la disponibilidad de datashows, power points, computadores y acceso Internet, cuando hace cincuenta años atrás o más, el profesor con un trozo de tiza y una pizarra lograba altos estándares de calidad. Esto debe llevar a la reflexión sobre cuál es el rol que se le está adjudicando a estas herramientas comunicativas y cómo se traducen, efectivamente, en elementos que potencien el desarrollo cognitivo de los estudiantes. Claramente en la cultura del Internet vamos a encontrar a los creadores de dicha cultura, los que producen los dispositivos y soportes de una red que nació funcional a una organización de la producción capitalista que se

aceleraba producto del desarrollo tecnológico. Si de esta emergencia que irrumpió sin límites para aumentar las ganancias puede generarse una contra-emergencia que dispute los espacios económicos, sociales y culturales que el paradigma de la Internet ha colonizado, es un desafío para la reflexión del pensamiento de las y los sujetos nuestramericanos que intenten llevar a cabo un proyecto emancipatorio: ¿inclusión o no a la sociedad en red?, esa es quizás la primera pregunta a despejar para consolidar la contra-emergencia.

Emergencias nº 5
marzo 2016, gt. Iiee idea-usach

Emergencia y ocaso

Pedro Canales Tapia*

El pensamiento emergente en Nuestramérica es una realidad hoy en día. Dependiendo de la línea de trabajo y/o discusión desplegada, esta verdadera coyuntura eidética se puede situar en sus orígenes desde los albores de la década de 1970. En dichos lustros, Nuestramérica experimentó cambios significativos en el plano de las democracias locales, los sistemas productivos, educacionales y de participación social popular. Las dictaduras militares, en este escenario, fueron el freno a dichas transformaciones.

Permítanme detenerme en la figura de una dirigenta indígena en Centro América para caracterizar la historicidad del pensamiento emergente al que nos referimos en el párrafo precededente. Berta Cáceres, líder Lenca en Honduras, fue asesinada por sicarios el jueves 3 de marzo recién pasado. La vida de esta mujer indígena, activista defensora del medio ambiente y la pervivencia de la flora y fauna de su territorio, es un ejemplo de lo que en esta columna hemos llamado pensamiento emergente.

Consignemos que el pueblo Lenca hoy está formado por cerca de 400 mil personas, las cuales viven entre Honduras y la zona oriente de El Salvador. La propia Berta definía a su pueblo "como custodios de la naturaleza, de la tierra, y sobre todo de los ríos", pues en estos cursos fluviales, habitan las fuerzas femeninas que dan vida al ecosistema.

*Chileno, Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: pedro.canales@usach.cl

El año 2006 los Lenca y más puntualmente dirigentas como Berta, apoyaron a la comunidad del río Blanco, una vez que fue aprobada la construcción de la represa Agua Zarca, a cargo de la empresa DESA, apoyada por la compañía china Sinohydro. Más de 150 asambleas locales de comunidades Lenca rechazaron la construcción de esta hidroeléctrica. El año 2008, Cáceres denunciaba la violación del Convenio 169 de la OIT relativo a la consulta libre de los pueblos. El 2009 el golpe de estado en Honduras radicalizó la construcción de centrales hidroeléctricas. El 2010 la protesta Lenca fue llevada al Congreso en Tegucigalpa. El 2013 los Lencas llevaron a cabo la toma indefinida de la carretera. Tres líderes Lenca fueron asesinadas durante estos años. Los capitales chinos se retiraron y DESA debió paralizar las faenas. El triunfo Lenca fue notable. Lástima que Berta fue durante estos días, la cuarta víctima de esta lucha.

Detrás de este hecho condenable de violencia contra una mujer, indígena y líder de opinión, se vislumbran los pilares que explican las emergencias del pensamiento nuestramericano. Primero vemos un escenario histórico-estructural: un continente en proceso de definición de futuro, tensionado por diferentes miradas y proyectos ideológicos. Segundo, grupos sociales subalternos que comienzan a visibilizarse en foros, libros y esferas publicas reconocidas. Grupos que, si bien no fueron pensados como parte de "la ciudad letrada" acuñada por Ángel Rama, hoy pululan en dicho espacio. Tercero, coyunturas agrietadas de un sistema de dominación de corte colonial bajo lineamientos republicanos que hicieron agua con la entronización del neoliberalismo desde la década de 1980 en adelante. Y cuarto, un diagnóstico diverso y a veces disperso, por parte de mujeres, indígenas, hombres, diversidad sexual, mestizos y afrodescendientes, de la situación de los pueblos y comunidades en los entramados nacionales. Los discursos y conductas coloniales, desde el poder y desde las sociedades, como lo discute nuestro compañero y amigo José Luis Cabrera Llancaqueo, hacen de los esfuerzos descolonizadores, el desafío intelectual más relevante de los próximos años.

Por último, juicio y castigo a los asesinos de Berta.

Emergencias n° 6
abril 2016, gt. Iiee idea-usach

Natalicio de Gabriela nuestramericana

Mónica Salinero Rates*

El 7 de abril recién pasado se cumplió un año más del nacimiento de Gabriela Mistral. Se cumplió un año más de que naciera la diosa en palabras de Violeta Parra, haciendo alusión a la creadora de mundos y palabras, en la sentida canción Hoy día se llora en Chile que compuso sobre la muerte de Mistral. En esos mismos versos Parra sentencia jamás de nuestra memoria/has de borrarte, Gabriela; pues sólo una Violeta que canta la diferencia de lo verdadero a lo falso podía hacer semejante declaración sobre una poeta, pedagoga, americanista y libertaria que vivió y murió en el autoexilio de un país ingrato para con sus contribuciones. Más honda huella logró dejar en otros países de la región. Pero ¿cuál memoria es esa de la que habló Parra? ¿De qué nos acordamos? ¿Dónde está Mistral en nuestro pensamiento y territorio? Vivir en la memoria de una sociedad, ser parte de su historia social y cultural, es una difícil tarea que más les compete a los vivos que a los muertos.

Si bien Violeta Parra tenía claridad sobre la importancia de la memoria, hoy parece que este valor no llega más allá de nombrar un edificio con su nombre, del que sólo se utiliza una sigla derivada de sus iniciales y algunas actividades conmemorativas de corto alcance. Indigesto alimento éste para la memoria y mal remedio contra el olvido y la ignorancia de las herencias que nos dejó una Grande de Chile. Lo que sucede con Gabriela Mistral, sus aportes y obra poética, prosa y postulados pedagógicos, no es sólo la expresión de un simple olvido, es por sobre todo la manifestación de unas operaciones selectivas que descartan lo sustancial de todo

*Chilena, Doctora en Ciencia Política, Comité Académico Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: monicasalinero@gmail.com

atisbo pasado que pueda ensuciar la asimilación de una memoria que adolece de mujeres públicas y pensantes -entre otros sujetos abyectos. Estas mujeres nos vinculan con una identidad compleja, sexuada, mestiza (Chix'i para Rivera Cusicanqui) de palabras, historias, territorios y sin duda de futuros posibles. A esta constatación le sigue la lección de que para construir y sostener la memoria en el tiempo es necesario el ejercicio de recordar y repasar, especialmente aquellas aristas menos evidentes.

La crítica a la memoria que hemos construido no puede estar exenta de develamientos o redescubrimientos si se quiere -y en este caso, también, con el sentido de un humilde homenaje al nacimiento de la mal recordada poeta. Esto significa que el ejercicio de recordar y construir memoria requiere escudriñar en los espacios y los intersticios menos iluminados por la historia y homenaje oficiales. Hacer visible lo invisible y traer de vuelta lo descartado. Por ello, qué mejor que hacer evidente la vocación nuestramericana de la poeta, faceta poco explorada y poco enseñada que se cuela por sus distintos poemas y prosas, que se hace especialmente patente en América, de Tala. En este libro aparece "Dos Himnos", compuesto por dos poemas, sobre el que escribe una nota que dice Suele echarse de menos [los himnos], cuando se mira a los monumentos indígenas o a la Cordillera, una voz entera que tenga el valor de allegarse a esos materiales formidables. En esta nota realiza dos declaraciones de importancia que se mezclan: la necesidad de recordar elevando elementos nuestramericanos, elementos que nos hablan de una historia común que no es solo coincidencia territorial con el pasado. Es así como en el primer himno, Sol del trópico, Mistral le escribe al sol americano, ese Dios ancestral, atractivo, purificador y dador de vida que es el mismo para nosotros que el que fue para los antiguos de esta tierra: ¡Como el maguey, como la yuca,/como el cántaro del peruano,/ como la jícara del Uruapán,/como la quena de mil años,/ a ti me vuelvo, a ti me entrego/en ti me abro, en ti me baño!/Tómame como los tomaste/el poro al poro, el gajo al gajo,/ y ponme entre ellos a vivir,/ pasmada dentro de tu pasmo.

Emergencias nº 7
mayo 2016, gt. Iiee idea-usach

Nunca más solas

Alejandra Ruiz Tarrés*

Con esta sentencia empieza una declaración hecha por historiadoras y académicas en contra del abuso sexual hacia mujeres en las Universidades chilenas, que el mes pasado (11.04.16) fuera publicada en un diario digital. En relación al destape de estos abusos históricos y ad portas de la realización de nuestras III Jornadas Internacionales de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica donde un día estará dedicado al pensamiento de mujeres, pretendo derramar unas breves reflexiones sobre el lugar que ocupamos las mujeres en la academia y las ideas, sin antes necesariamente destacar que mi lenguaje en jerga feminista es insuficiente.

Sabido ampliamente es que la academia y el quehacer intelectual han sido por largos tiempos terrenos predominantemente masculinos. En sus inicios, las universidades no recibían mujeres, luego fueron incorporadas en sistemas de pensamientos en que se creyó podían ser un aporte, como eran las áreas asociadas a la educación, la salud y las artes. Hoy en día -en Chile al menos- es amplio el acceso de mujeres a la educación superior, así como también se ha ido modificando poco a poco la estructura de cargos académicos en las universidades. Según datos del INE para 2013, en Chile, del total de cargos ocupados por investigadores en instituciones de educación superior, casi el 40% sería ocupado por mujeres. No obstante, la brecha es amplia respecto a los grados académicos que tienen (por ejemplo: tan sólo el 29% de los investigadores que tienen doctorado son mujeres) y, por supuesto, en relación a los salarios que perciben.

*Chilena, Doctora © Estudios Americanos, Comité Académico Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: alejandra.ruiz@usach.cl

Para estos modestos avances, muchas han sido las luchas que numerosas mujeres a lo largo de la historia de los distintos países del mundo han debido dar, evidentemente no sólo en el espacio de las ideas. Gracias a esos procesos reivindicativos, denunciando autoritarismos patriarcales, generando resistencias y enarbolando proyectos de emancipación, es que podemos hoy por hoy hablar de pensamiento feminista y pensamiento de mujeres.

Entonces, ¿cuáles podrían ser características propias del pensamiento generado por mujeres? Pienso que las mujeres tenemos cierta afinidad -no exclusiva, ni absoluta- por los márgenes y la apertura de grietas; muchas buscamos temas, problematizaciones o fenómenos que sitúan la reflexión eidética en un lugar poco habitado, quizás no relevado (por ejemplo: "cuerpos", "sexualidad", "el entre" o "lo inter"). Será también cierto que nuestra forma de ver e interpretar el mundo está mediada por «la experiencia personal de vivir en un cuerpo sexuado en femenino», frase de María Milagros Rivera Garretas que llena de sentido mi intención; pues, en definitiva, las epistemologías femeninas también están marcadas por la experiencia de la otredad, de aquella diferencia que comporta un elemento contrahegemónico que es capaz de remecer el sentido común, alterando "lo obvio" para reflexionar sobre los futuros caminos posibles. Estoy pensando en Chantal Mouffe con su propuesta política agonista, pero también pienso en Silvia Rivera Cusicanqui y su interpelación a la descolonización simbólica de la memoria colectiva, donde los roles mujer/hombre son elemento determinante para poder construir nuevas formas de entretejer las diferencias.

Las realidades que habitamos actualmente exigen mucho más que el mero reconocimiento de las diferencias, más bien la intención está en realizar un esfuerzo por instalar mecanismos plurales de convivencia que integren la complementariedad, la reciprocidad y el respeto por las autonomías, bajo un ordenamiento democrático que no nos obligue a volver a repetir, siempre claro y fuerte: ¡Nunca más solas!

Emergencias nº 8
junio 2016, gt. Iiee idea-usach

Paro y no paro: el voto 1 a 1 como ejercicio democrático agonista

Karla Henríquez Ojeda*

El 1 de junio la Universidad de Santiago decidió que no se uniría al paro indefinido que había convocado la CONFECH. En un escenario imprevisto, los medios de comunicación de masas dieron cobertura los resultados del ampliado estudiantil en donde el 56% de los estudiantes de la Universidad acudieron a votar, 28% (2.641) a favor del paro indefinido y 72% (6.724) en contra. Entre las reflexiones que surgieron de este resultado se desprendía una disonancia: La universidad más combativa no se sumaba a la paralización de carácter nacional. ¿Acaso la USACH ya no es combativa? ¿Ahora que en vez de USACH es UDeSantiago ha mermado su carácter luchador? Entre bromas y seriedades el imaginario usachino se presentó tembloroso al no cumplirse una suerte de destino certero, apoyar el paro.

Para entender este hecho tenemos que reconocer un contexto: La Feusach se encuentra próxima realizar las elecciones que han sido postergadas desde el año pasado impidiendo tener un paro indefinido. En paro no se puede ir a votaciones de federación. Además, se ha implementado un nuevo sistema de votación que es uno de los más transparentes y democráticos de la CONFECH.

El voto 1 a 1 para iniciar una movilización ha pasado un tanto desapercibido en las opiniones. Sin duda, no sumarse a la paralización ha tomado casi toda la atención. Con el nuevo estatuto FEUSACH -que entró en vigencia este año y que nace como

*Chilena, Doctora © en Estudios Americanos, Comité Académico de Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: karla.henriquez@usach.cl

necesidad luego del congreso de estudiantes USACH 2015-2016- cada estudiante se representó a través de su propio voto en la decisión de ir o no a paro, por lo tanto, ha emergido un nuevo espacio de participación para aquellos que se sentían menos representados por el sistema de votación anterior, independiente de cuantos estudiantes representara el centro estudiantil el voto por carrera siempre tenía un valor de 1 en el ampliado.

De esta nueva forma de voto nace un ejercicio democrático que refleja el carácter solidario y agonista de un sistema político. Y este escenario es el que ha pasado desapercibido. Reconoce la fortaleza de la decisión de cada estudiante, el acto de votar refleja los intereses personales, necesidades, preocupaciones e inquietudes que porta cada votante desde su subjetividad. Chantal Mouffe diría que estamos frente a un ejercicio democrático de carácter agonista al reconocer que existen al menos dos posturas en conflicto (ir a paro y no ir a paro) que por lógica -al ser opuestas- no pueden llegar a un consenso en sí mismas. Si consideramos la imposibilidad del consenso, la nueva modalidad de votación permite reconocer la legitimidad de ambas posiciones. Tener esta modalidad de votación, que representa a cada estudiante, para una movilización, reconoce la pertenencia a un sistema mayor –universitario- y además reconoce la pertenencia en un subsistema que son las mismas carreras. Ese es el caso de la carrera de psicología que ha resuelto democráticamente ir a paro reflexivo desde el día martes 7 hasta el viernes 10 de junio.

Emergencias n° 9
julio 2016, gt. Iiee idea-usach

La emergencia indígena y la transición chilena

José Luis Cabrera Llancaqueo*

El pasado 19 de abril murió el ex presidente Patricio Aylwin Azocar, el presidente de la transición como lo llamaron los programas de televisión que comenzaron a sucederse conocida la noticia. Tras los especiales periodísticos y los protocolos que imponía la envestidura del fallecido ex presidente, podemos reflexionar sobre aquella otra transición que pudo ser, pero que nació muerta: la que pretendió cambiar la relación entre los pueblos indígenas y el Estado chileno.

Todo comenzó con el Acuerdo de Nueva Imperial, firmado por el entonces candidato Aylwin, el 1 de diciembre de 1989. Dentro de los principales puntos del acuerdo se contemplaban el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la ratificación del Convenio 169 de la OIT y la creación de una institucionalidad para estos pueblos. Sin embargo, el quórum parlamentario para llevar a cabo estas iniciativas no se alcanzó, cuestión que ocupó la Concertación para culpar a la derecha, ligada a Pinochet y su política del fin de los pueblos indígenas, para argumentar el por qué estas iniciativas no prosperaron.

Ahora bien, ¿existía piso político para darle viabilidad a estas transformaciones? A la luz de lo transcurrido en los veintiséis años que van desde la firma del acuerdo, la respuesta es no. Haciendo un análisis contrafactual, pareciera ser que sin el actuar obstaculizador de la derecha en el parlamento el resultado hubiese

---

*Chileno, Doctor © en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, Email: correojlcabrera@gmail.com

sido el mismo, es decir, la agudización de los conflictos con el Pueblo Mapuche, pues existían intereses de la elite chilena en juego, donde se incluye parte de la elite política concertacionista, como los interese del ex ministro de agricultura de Aylwin y miembro del Tribunal Constitucional Juan Agustín Figueroa, también recientemente fallecido.

Esta situación demuestra que la Emergencia Indígena que tuvo su expresión en Chile a fines de la década del '70 y principios de los '80 cuando el Pueblo Mapuche hace suyo el discurso de la libre determinación, no fue leída en su real profundidad por los promotores del acuerdo. Esto último, en la práctica, significaba postergar nuevamente a los indios, esta vez por el interés superior de la reconciliación nacional de los chilenos.

Pero no fue solo el proceder del gobierno, sino que la propia sociedad chilena no entendió la profundidad de un fenómeno como la Emergencia Indígena en el continente nuestamericano. Si bien hubo muestras de solidaridad con los Mapuche y los pueblos indígenas en Nuestramérica en 1992 con motivo del V Centenario de la llegada de los españoles, no hubo una comprensión de lo que ello implicaba. Por esta misma razón es que Juan Carlos Gómez Leyton señala que el movimiento mapuche fue el único movimiento social que actuó en la sociedad chilena neoliberal hasta inicios de la década del 2000. Es decir, no fueron solo cambios institucionales los que instalaron el neoliberalismo, sino que fue un proyecto que transformo culturalmente a la sociedad chilena en una sociedad neoliberal avanzada, con todo lo que esto implica para los pueblos indígenas.

Finalmente, esta otra transición derivó en lo que Víctor Toledo Llancaqueo denomina un neo indigenismo, que dentro de sus exponentes contó con el nombre del hijo del ex presidente, José Aylwin. Al poco andar, este neo indigenismo derivó en la burocratización y el asistencialismo ya conocidos del indigenismo originario, lo que desembocó en el continuismo de la situación histórica en que se encuentran los pueblos indígenas. Por lo mismo, sintomático de esta situación es que José Bengoa, reconocido intelectual pro derechos indígena que encabezó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) que a inicios de

la transición se encargó del "problema" indígena, terminara instalando el concepto Emergencia Indígena en el año 2000, muchos años después de que se iniciara este proceso, pero también muchos años después de la frustración que le significó el devenir de las iniciativas que se tomaron para cumplir con el Acuerdo de Nueva Imperial.

Emergencias n° 10
agosto 2016, gt. Iiee idea-usach

Debates emergentes: las idas y las vueltas

Pedro Canales Tapia*

Los días 19 y 20 de julio pasado llevamos a cabo en dependencias del Instituto de Estudios Avanzados de la USACH, las III° Jornadas internacionales "Intelectualidades emergentes en Nuestramérica", con un marco de púbico y un nivel de debate, interesante, propositivo y abierto. Aprovecho de agradecer por medio de esa tribuna a los expositores y expositoras que nos acompañaron esos días. Sin duda, un gran aporte de ellos y ellas. A partir de la experiencia ganada en estas III° Jornadas, y considerando la permanente reflexión que hacemos de la noción de pensamiento emergente en el seno del grupo de trabajo que publica esta columna, presento tres puntos que intentan aportar a la sistematización permanente que hemos ido haciendo al respecto, en los últimos años.

En primer lugar, consignar que por pensamiento emergente hemos ido construyendo definiciones colectivas. En este sentido, el pensamiento emergente tiene cada vez más cara de un debate abierto, no zanjado, diverso y plural, que cada día se abre más a nuevas indicaciones, encuadres y proyecciones. Este pensamiento es histórico y responde a una dinámica estructural nuestramericana de control y dominio de unos(as) respecto de otro(as) de la palabra escrita, hablada, de la riqueza y de los territorios. Esto hace que este pensamiento sea una construcción intelectual pero también política, toda vez que la tensión dialéctica dominador/dominado, es un ejercicio de fuerza e imposición de unos(as) respecto de otros unos(as). Así, el pensamiento emergente es nuevo y antiguo a la vez, en gran medida porque nace de una fuerza antagónica que lo

*Chileno, Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: pedro.canales@usach.cl

"tapa" o "silencia", y porque se configura a partir de la elaboración de diagnósticos de pensamiento, que visibilizan los "no considerado", lo "no relévate", muchas veces lo que no tiene "aparente poder".

En segundo lugar, y con esto referencio las mesas de debate de nuestras III° Jornadas, el pensamiento afronuestroamericano y/o el pensamiento de Mujeres, se pueden entender como expresión de una dilatada historia de exclusión, marginalidad y "portazos" a quienes se atrevieron a cruzar el umbral de lo "naturalmente" permitido. Es así como las crónicas históricas de este continente van dejando registro del primer afronuestroamericano escritor, médico, profesor, etcétera., y de la primera mujer en ingresar a la universidad, la primera médica, ingeniera, el derecho a voto femenino, la primera mujer con poder en el seno de los estados nacionales, etcétera. Así abundan los casos. En la historia mapuche, por ejemplo, en 1924 fue elegido diputado de la república, por vez primera un mapuche, el abogado Francisco Melivilu, luego vendrán otros más. En el caso de la juventud, es lo mismo.

Por último, en tercer lugar, consignar que siempre salta a la palestra la "duración" de este pensamiento emergente. En general los(as) interlocutores(as) se detienen en este punto, a veces con la intención de zanjar el tema, a veces con el objetivo de problematizar y aportar. En ambos casos, la duda persiste igual. ¿Es finito este pensamiento emergente? ¿Es cíclico? ¿Qué es al fin de cuentas? En el plano de las ideas, considero que el pensamiento emergente bordea "lo infinito" en cuanto el debate y los diálogos de ideas se hacen imperecederos en el tiempo; una idea puede brillar más en un momento que otra; también pueden emerger nuevas proposiciones, pero en ambos casos dicha idea está ahí, remeciendo o promoviendo nuevos enfoques y/o paradigmas. Ahora bien, en el plano histórico y la periodización de este, las ideas son parte de un tiempo, de una época, de una era. Así lo finito de este pensamiento se "hace carne" en la sociedad y las luchas (también llamadas debates) en las que cobran sentido y razón. Lo emergente también se transforma. Y dependiendo de los procesos vividos, puede llegar a convertirse en traba y obstáculo para nuevas/otras emergencias.

Emergencias n° 11
septiembre 2016, gt. Iiee idea-usach

El pensamiento crítico social en la cultura de lo efímero

Sandra Iturrieta Olivares*

Scatolini (2011) en la Revista Anales de Filosofía n° 41, de la Universidad de la Plata, Argentina, augura el surgimiento de una nueva disciplina que podría ser llamada "crisiología", que como signo de un pensamiento epocal referido a que vivimos en un mundo siempre en crisis, caracterizado por la caída de la concepción histórica de que nos regíamos por la razón, se centra en el análisis de la conciencia del cambio incesante; la cultura de lo efímero; un presente vertiginoso; la muerte del progreso; el fin de las utopías; el miedo a la vida cotidiana en que la felicidad se busca siempre en el presente, donde se agotan los valores modernos y en que culturalmente se admiten rebeliones individuales siempre que no afecten el "statu quo", en que la heterogeneidad es impropia y lo colectivo sospechoso. Esta idea de una sociedad en permanente crisis, parece habitar entre las páginas de las ciencias sociales latinoamericanas, donde es habitual el llamado al desarrollo del pensamiento crítico social. No obstante, tan habitual como ello, es la ausencia de premisas que doten de contenidos aquello de lo "crítico social" como uno de los componentes esenciales del quehacer profesional. Así, tal mandato suele posesionarse en el campo de lo inmaterial, quedando las más de las veces circunscrito al universo simbólico de cada persona.

En esta inmaterialidad cobra sentido la producción de conocimientos sobre las ideas, pensamientos, ideologías y

*Chilena, Doctora en ciencias sociales, Académica de la Escuela de trabajo social de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica E mail: sandra.iturrieta@pucv.cl

cosmovisiones, que van paulatinamente imbricándose en la cotidianeidad, y que dados los procesos de naturalización que vivimos los seres humanos y nuestras sociedades, van arraigándose en usos, costumbres, abstracciones y acciones, que finalmente pasan a constituirse en realidades objetivadas, dadas por obvias, y por tanto asumidas las más de las veces de un modo incuestionado. En tal sentido, la realización de estudios eidéticos, abre posibilidades para contribuir al desarrollo de dicho pensamiento crítico social, donde la rigurosidad entendida como vigilancia epistemológica, adquiere un rol central considerando la cultura del relativismo, que también en ocasiones se escurre en la cotidianeidad de las ciencias sociales latinoamericanas. De modo que la observación atenta de los vínculos entre los conceptos de ciencia con el que enfrentamos la producción de conocimientos, y las teorías, métodos y técnicas que han de emplearse para ello, sustentará la producción de saberes validados desde nociones de ciencia diferentes y pertinentes para cada contexto micro o maro social, lo que lejos de producir certezas científicas, potencia la discusión con bases comunes, de construcciones eidéticas crítico sociales, donde también sea posible la identificación situada de obstáculos epistemológicos, en el sentido de lo argumentado por Bachelard.

Así, el desarrollo del pensamiento crítico social habitualmente acechado tanto por la cultura de lo efímero, como por la idea de que vivimos en un mundo en permanente crisis, requiere de un ejercicio de reflexividad constante, ya sea para cuestionar el privilegio arbitrario del sujeto cognoscente en la producción de conocimiento, como para hacernos conscientes de las causas o razones que sustentan lo dicho o pensado en la cotidianeidad, según los argumentos de Bourdieu; para auto-confrontarnos con los efectos de la sociedad del riesgo según Beck; o para hacernos conscientes de que la vida social en la actualidad no está regida por obligaciones naturales o la rutina de las tradiciones, sino que existen procesos regulares de pérdida y reapropiación de los conocimientos cotidianos, según Giddens. En cualquier caso, el desarrollo de tal pensamiento crítico social, exhorta a incorporar no sólo la noción de reflexividad cognitiva, sino además estética, la que según Lash está sustentada por un conjunto articulado de redes de información y comunicación, a través de las que fluyen

conocimientos y símbolos conceptuales y miméticos, que funcionan como condiciones estructurales de la reflexividad. Por tanto, el desarrollo del pensamiento crítico requiere observar la desigualdad social impregnada en la cotidianeidad y en las formas de organización de las sociedades latinoamericanas, lo que condiciona las posibilidades de reflexividad cognitiva y estética de cada ser humano.

Sobre la base de todo lo anterior, instamos a las presentes y nuevas generaciones de cientistas sociales, a dotar de reflexividad y de contenidos rigurosos su pensamiento crítico socia

Emergencias n° 12
octubre 2016, gt. Iiee idea-usach

12 de octubre. Revisiones históricas y de memoria

Jessabel Guamán Flores*

El mes de octubre marca para Abya Yala (nombre con que designa el pueblo Kuna al continente americano) un antes y después en la concepción, formas de vidas, relaciones sociales, política, cultura, de los habitantes de este continente. La llegada de Cristóbal Colón a la "India Occidental" llamada América , por Europa, produjo un "choque de civilizaciones" que en la actualidad podemos revisionar y redefinir a través de la Historia desde ese otro -el "indígena"- que luego de años ha comenzado a construir una Intelligentsia que ha permitido en los países de Abya Yala, cambiar el nombre de este hecho; el 12 de octubre no se conmemora en la mayoría de estos países como "el día de la raza" sino como "el día de la resistencia indígena", "el día del respeto a la diversidad cultural" o "el encuentro de dos mundos", no obstante ¿Por qué el 12 de octubre genera disputas en las sociedades latinoamericanas? ¿Qué significa en la memoria y construcción (es) de la identidad (es) este hecho que marco el devenir de "Nuestramérica"?

Para responder estas interrogantes desde la historia, Tzetvan Todorov en el libro "La Conquista de América, el problema del otro", el autor distingue el punto de inicio de esta "relación", en donde el conquistador se encuentra con el indígena estableciendo un "encuentro del yo" en "relación con el otro", planteándose las siguientes hipótesis: que la conquista de América se produjo por el "arte de adaptación y la improvisación" ,"superioridad en la comunicación de los signos" y "superioridad cultural europea",

* Chilena, Magíster (c) Historia, Docente Universidad Viña del Mar, E mail: jessabel.gf@gmail.com

está ultima puede explicar la necesidad de "civilizar" y dotar al indígena de religiosidad, para hacerlo semejante a ese "yo".

En esta asimilación cultural y mestizaje podemos explicar por qué el 12 de octubre se llamó hasta hace pocos años "día de la raza": en gran medida por la superioridad de esta "cultura civilizadora europea" que no solo llegó en 1492, sino que se mantuvo e incrementó al momento de conformarse las elites criollas que admiraban a Europa como "madre de la civilización y cultura", despreciando los elementos culturales propias del continente y sus habitantes, asignando prejuicios y dotando a los indígenas como seres inferiores en el amplio sentido de la palabra.

En esta tensión con el "otro" por volver a su estado originario y autónomo, no solo el conquistador posee un "arte de adaptación" sino que los mismos indígenas utilizaron esto a su favor, claros ejemplos históricos poseemos: Tupac Amaru II, Tupac Katari, Bartolina Sisa, Lautaro, Caupolicán, entre otros, en el periodo colonial; al finalizar el siglo XX en México el Movimiento Zapatista; en el siglo XXI la conformación del estado plurinacional en Bolivia, generando un quiebre de paradigma y una visibilización de los indígenas y su propia historia de lo vivido a partir del "descubrimiento de América", también considerado como "encubrimiento de América", porque no hay reconocimiento a lo nuevo como señala Enrique Dussel en "1492 el encubrimiento del otro". Por ende, nuevas intelectualidades y movimientos indígenas han conformado matrices y lineamientos decoloniales y otras formas de poder de estos sujetos "subalternos" que llama Spivack, los cuales han de construido los poderes estructurales de esa organización europea traída por los conquistadores conformando otra memoria de este hecho, reescribiendo la historia desde sus idiomas y tradiciones orales y visibilizando las identidades propias de este continente marcado por disputas entre memoria e historia.

Emergencias n° 13
noviembre 2016, gt. Iiee idea-usach

Reflexión de un nuevo habitar: el construir del mapuche urbano

Ana Rubio Poblete*

Bajo la idea de construir habitar pensar de Martín Heidegger he querido pensar el panorama de migración mapuche campo ciudad/warria durante el Chile de las últimas cincuenta décadas: esta relación porque bajo estas ideas para construir se necesita inviablemente habitar. Si bien, se reconoce que durante los años '60 hasta el 2000 y antes, el colonialismo ya internalizado en la sociedad chilena obligó a mucha parte de las personas mapuche a tener que recurrir a una negación, por los múltiples actos de discriminación social a causa de una representación negativa inserta en la sociedad chilena, es por eso que la forma de construir en una primera etapa está marcada por la negación cultural en pro de un afán de supervivencia en este entorno inhóspito del nuevo habitar, entones bajo estas lógicas se van enmarcando estas formas de construcción desde un doble despojo, el primero desde el campo a la ciudad y el segundo en el mismo nuevo habitar.

No obstante, adentrándonos al siglo XXI se pueden evidenciar nuevas formas de construir, habitar y pensar en donde la manera en que en la se van configurado estas formas de construir se hacen desde una resignificación del ser mapuche desde en un entorno cuyas problemática desde la lucha de la cotidianeidad se distancian de una manera u otra de las problemáticas existentes en otras zonas del mundo mapuche, por ejemplo las lejanías/mutación/perdida cultural, mostrando y enfrenando formas de construir desde la descolonización.
Es por eso existen los poemas de David Aniñir, canciones que suenan en las radios sobre la problemática mapuche desde el

*Chilena, Estudiante de Magister en Arte, Pensamiento y Cultura Latinoamericano, E mail: ana.rubiopoblete@gmail.com

"nosotros" murales en diversos sectores de Santiago con el kultrun de protagonista, gente tatuándose el pewen entre otros actos de (re)construcción cultural, es por eso que también me he querido preguntar ¿Se puede hablar de una cultura mapuche en expansión territorial?

Emergencias n° 14
diciembre 2016, gt. Iiee idea-usach

El conocimiento islámico sahelí occidental, contra el eurocentrismo y la arabización

Rafael González Romero*

El África occidental ha experimentado la superposición de tres concepciones que han definido la historia contemporánea de la región: la cultura autóctona sahelí, la comerciante-elitista arabizada y la colonialidad europea.

En primer lugar, desde una perspectiva temporal, dentro del contexto arabizante (a grandes rasgos: siglos XIII-XIX), los ulemas negros no eran suficientemente reconocidos, en el marco de la transmisión de conocimiento religioso, pues se insistía en imitar sistemáticamente a los clásicos árabes, valorando sus opiniones hasta el punto de santificarlas. Bajo esta corriente de marcado carácter elitista la gran mayoría de personas se veían, de facto, excluidas del campo del saber y condenadas a ignorar los elementos fundamentales de su religión (Wadoud, 2011). Contra estas prácticas Cheikh Ahmadu Bamba (1853-1927) introdujo nuevos medios pedagógicos, para la enseñanza del islam, al implantar las daaray tarbiya (centros de formación y educación a través de la práctica). Por otro lado, igualmente, la interacción entre los pueblos del sahel y la cultura arabizante, produjo síntesis interesantes, por ejemplo, el caso nigeriano de los autores fodiawa (Uthman Dan Fodio, Abdullahi Dan Fodio, Muhammadu Bello y, en especial, Nana Asma'u) que dominaban igual de bien el árabe que las variantes del hausa y del fulfulde aljamiados (Kane, 2011), escribiendo para dos públicos: la élite arabófona y los pueblos hausa y fulbe.

*Chileno, Estudiante de Magíster en Historia, Cooperativa de Estudios Históricos y ciencias Sociales (Chicos), E mail: rafaelgonzalez1087@gmail.com

A continuación, de la ocupación europea, a principios y mediados del siglo XX, el principal estereotipo dice que la cultura africana era básicamente oral antes del poder colonial. Consecuentemente, la historiografía de África, no se interesa por las fuentes escritas en árabe o con caracteres árabes, pues postula que lo esencial de las fuentes sobre historia africana se encuentra en idiomas occidentales u orales. (Kane, 2011). El eurocentrismo reemplaza de esta forma a la visión arabizante.

En ese nuevo contexto, Ahmadu bamba, propone una resistencia, cultural e ideológica, a la ocupación francesa, tratando de contrarrestar la influencia europea y la ideología de la "Misión Civilizadora", para impedir, a los europeos, que se apropien de las mentes y los corazones de sus correligionarios, configurando una nueva orden sufí, los Murids (Wadoud, 2011). Igualmente, en Senegal, Ibrahim Niasse (1900-1975) de la orden sufí Tijaní, poseía una visión conciliadora e integradora de la vida contemporánea, impregnada de una fuerte mística de lo cotidiano, donde la máxima era que el sufismo tenía que tener un carácter urbano, alejado del ascetismo y de la contemplación tradicional. (De Diego, 2014). En este caso el sufismo no era sólo algo espiritual y alejado de la tierra, sino algo que entraba de lleno en la vida pública de millones de africanos (De Diego, 2016). Representa una visión de futuro propia de los pueblos sahelinos, contra la globalización imperante.

En conclusión, el conocimiento islámico sahelí occidental, ha estado en disputa tanto con una pretendida ortodoxia arabizante, como ante el colonialismo europeo. Los pueblos del sahel han tenido que soportar números estereotipos para sostener su propio sustrato islámico espiritual-cultural-social, que continua vivaz y en expansión, a lo largo y ancho del África subsahariana, gracias a importantes actores del sufismo como las tariqas Qadiriyyah, Tijaniyyah y Mouridiyyah.

Referencias bibliográficas:

De Diego, Antonio (2014) ¿Es África para los africanos? Un acercamiento a polémica entre Marcel Lefebvre e Ibrahim Niasse,

RAPHIR Revista de Antropología y Filosofía de las Religiones, 2, 11-40.

De Diego, Antonio (2016) De discípulo a maestro. Un estudio sobre la tarbiyya a través de tres poemas de Ibrahim Niasse, Claridades. Revista de Filosofía, 8, 67-103.

Kane, Ousmane (2011) África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento Islámico al sur del Sáhara, oozebap-CODESRIA, Barcelona.

Wadoud, Abdoul (2011) Cheikh Ahmadu Bamba: un modelo de progresismo y renovación, Africaneando. Revista de actualidad y experiencias, 8, 21-39.

Emergencias n° 15
enero 2017, gt. Iiee idea-usach

¿Y verás cómo quieren en Chile al amigo cuando es forastero?

José Luis Cabrera Llancaqueo*

Durante los primeros meses del año 2010, el pequeño país caribeño de Haití y Chile compartieron un triste destino, ya que ambos países sufrieron dos de los terremotos más destructivos que hayan tenido lugar en su territorio. Con un mes y días de diferencia (12 de enero en Haití y 27 de febrero en Chile), la fuerza de la naturaleza causó graves daños en la infraestructura y ocasionó la muerte de 316.000 haitianos y 550 chilenos.

Los fríos números de víctimas fatales y las dimensiones de los daños mostraron la diferencia entre ambos países, la cual no se limita a la mejor preparación con que cuenta Chile para soportar un movimiento telúrico de altas magnitudes considerando su historia y condición de país sísmico, sino que también deben incluirse las diferencias económicas entre un país y otro. En este sentido, en 2009 Haití registró un PIB per capita de US$674, 30, muy por debajo de los US$ 15.732, 31 de Chile para el mismo año. Pero esto no es una novedad, pues es sabido que Haití es el país más pobre de América y del hemisferio occidental, lo que nos habla de las desigualdades existentes no solo al interior de los países nuestramericanos, sino de las que hay entre ellos.

Con una población mayoritariamente afrodescendiente, Haití debió enfrentar la dura tarea de encontrar soluciones para un millón y medio de damnificados, siendo la pérdida de fuentes laborales una de las más difíciles de sobrellevar. Ante este

*Chileno, Doctor © en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, Email: correojlcabrera@gmail.com

escenario, la opción de emigrar hacia otros países se vio como una posibilidad razonable, y Chile resultaba una opción favorable para muchos. Los factores socioeconómicos para haber generado estas expectativas pueden ser muchos, pero también es posible encontrarlos en la Fuerza Multinacional Provisoria que Chile "desinteresadamente" integró junto con Estados Unidos, Francia y Canadá en 2004, cuando una profunda crisis política, en el año del bicentenario haitiano, terminó con el gobierno de Jean Bertrand Aristide. Luego, ya con el auspicio de Naciones Unidas, la misión se transformó en Fuerzas de Paz integradas por otros países nuestramericanos. Cabe mencionar que Chile se había opuesto a Estados Unidos en su afán por llevar a cabo la Guerra de Irak el año anterior, de ahí la suspicacia frente a tan elevado status que Chile adquirió, de un momento a otro, entre países desarrollados para integrar fuerzas militares que implicaban el envío de soldados a zonas conflictivas. Esta cercanía con Chile dentro de la población haitiana, pudo haberse estrechado por el hecho de haber vivido una catástrofe similar.

En apariencias lo descrito puede parecer el escenario ideal para palpar la solidaridad nuestramericana, pero la realidad nos demuestra otra cosa: racismo y vulneración de derechos de los migrantes haitianos. Para mencionar tres ejemplos, se han hecho conocidos a través de programas periodísticos, los negocios ilícitos de subarrendamiento que delincuentes realizan con los escasos recursos que los migrantes tienen para pagar un techo, exponiéndolos a severas penas por ocupación ilegal; en octubre se conoció un caso de xenofobia policial, cuando un venezolano fue brutalmente agredido por Carabineros cuando intentó defender a un haitiano que estaba siendo reducido con extremada violencia por no pagar el pasaje en la locomoción colectiva, algo que no se vio con los chilenos que cometían igual falta en el mismo procedimiento (www.elesconcierto.cl , 25-10-16); por último, también en octubre, un noticiero televisivo mostraba cómo un comerciante ambulante haitiano era apuñalado por un chileno, en una disputa por el territorio, tras lo cual declaró que "lo único que quería era volver".

Sin duda que el tema de la migración y el racismo han cobrado relevancia tras la elección de Trump, pero los hechos muestran que

estos problemas están mucho más cerca de lo que creemos. Y queda más claro que, a propósito de terremotos, tal como lo señala los slogans de las campañas solidarias, "Chile (solo) ayuda a Chile" y que está en duda la frase que Chito Faró inmortalizó en una de las piezas más conocidas del canto popular chileno, "y verás cómo quieren en Chile al amigo cuando es forastero".

Emergencias n° 16
febrero 2017, gt. Iiee idea-usach

Interculturalidad nuestramericana: caminos de futuro

Pedro Canales Tapia*

Sin duda son muchos los debates que se dan hoy en Nuestramérica. En el plano político. Social, económico y cultural. Los y las migrantes, son un punto álgido en foros y mesa de discusión. El influjo de los dramáticos ingresos de población africana y árabe en territorio europeo, y el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos, son parte de la parrilla informativa que nos dan "que hablar" en la cotidianidad espontánea y/o en la parsimonia académica. Observamos así un crisol discursivo en el que los insultos raciales, coloniales y nacionalistas copan los medios de prensa.

Desde la educación y las ciencias sociales, este debate se entrecruza con nociones/proposiciones como la Interculturalidad como expresión de nuevas formas de entender la organización societal y el futuro de esta. Al respecto hay varios iconos que dan peso histórico a este planteamiento. En 1940 el primer congreso indigenista efectuado en el sur de México, en Oaxaca, y en la década de 1970, las Conferencias de Barbados, lugar en el cual se abrió con decisión la discusión en torno a la vigencia del peso colonial en las repúblicas eclosionadas luego de 1810, y se asumió con ímpetu la categoría de descolonización como hito desde donde los pueblos en Nuestramérica debían comenzar un proceso inconcluso: la emancipación.

En este nivel, podemos consignar que la palabra Interculturalidad ha sido utilizada y mal-utilizada en innumerables ocasiones. En este

*Chileno, Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: pedro.canales@usach.cl

escenario, desde la década de 1990, con los Consensos de Washington, esta categoría se ha vinculado y confundido con el multiculturalismo, palabra que encierra mucho y no encierra nada a la vez en su seno. Esto quiere decir, que el concepto en sí mismo quiere establecer una nueva realidad: visibilizar múltiples culturas; pero a la vez no propone "algo nuevo". Esto ha permitido el triunfo de la folclorización de políticas públicas referidas a los pueblos y nacionalidades que habitan esta gran región.

¿Cómo entendemos aquí la interculturalidad? En primer lugar, no como multiculturalismo. En segundo lugar, como un proceso serio y crítico de revisión y resignificación de las relaciones sociales al interior de las diferentes sociedades. En tercer lugar, promoviendo aspectos políticos y sociales claves en estos contextos: autonomía y aplicación de los derechos internacionales garantizados para los pueblos indígenas y tribales en contextos de repúblicas independientes, como indica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. Por último, en cuarto lugar, y este punto se vincula con el anterior, redefiniendo el esquema geopolítico sobre el cual descansa la convivencia "no-reconocida" entre una gran diversidad de pueblos, lenguas, historias, credos, etc. Aquí hay un gran desafío para las intelectualidades, de todo tipo y definición, respecto de la idea de Nación.
La interculturalidad en Nuestramérica, luego de un trabajo serio de discusión, estudio e intercambio de planteamientos, es una de las llaves que auguran la elaboración de mapas eidéticos que den paso a cartografías pluriétnicas, que avalen la construcción de nuevos esquemas sociales, que proyecten el tránsito de ideas, de personas y la diversidad sin trabas.

Emergencias n° 17
marzo 2017, gt. Iiee idea-usach

La irrupción del racismo

Marta Elena Casaus Azú*

¡El racismo ha muerto! era la consigna de muchos intelectuales en la década de 1960-1970, con la falsa idea y esperanza de que el racismo había dejado de existir como un problema en las sociedades postmodernas, y todo lo que quedaba de esa etapa oscura de la sociedad eran unas actitudes discriminatorias o unos neorracismos no ya de carácter racial sino cultural. Taguieff (1995) nos advertía, sin embargo, del peligro de su banalización o de su mutación a este respecto. Wieviorka también señalaba el recrudecimiento del racismo en las sociedades europeas, al focalizarse ahora en el inmigrante, el islamista o en determinados extranjeros; en otras palabras, en el nuevo "bárbaro": aquel que no habla nuestra lengua ni practica nuestros usos y costumbres ni tampoco se puede asimilar a la sociedad occidental por su comportamiento cruel e inhumano con sus congéneres.

La miopía de Occidente ante un racismo, como una corriente soterrada bajo comportamientos o actitudes "políticamente correctas", ignoró su permanente latencia en nuestras sociedades con la falsa esperanza en el poder paliativo de la multiculturalidad o la interculturalidad, y nos ha llevado a enfrentarnos - improvisamente y como quien se despierta de una pesadilla - a un racismo manifiesto y brutal, conducido y expresado por el Estado y los partidos políticos nacionalistas, cuya máxima expresión es el presidente de Estados Unidos y su administración.

La complacencia de intelectuales, académicos, elites simbólicas, medios de comunicación y los electores nos hace reflexionar, sobre la connivencia de algunos de grupos sobre la nueva emergencia del

*Guatemalteca, Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Autónoma de Madrid, E mail: marta.casaus.arzu@gmail.com

racismo. Ello ha conducido a la situación actual, del racismo manifiesto y brutal, expresado no solo en las redes sociales en todo el mundo contra: el inmigrante pobre - "moro", "indio", "negro" o "mexicano" -; en otras palabras, contra todo aquel catalogado como "bárbaro" (Todorov, 2008), no solo por su forma diferente de usar el idioma o de compartir la cultura hegemónica, sino por el modo como se desatar el acoso y el miedo que nos lleva a generalizar que todo inmigrante – por no pertenecer a la "comunidad occidental"- es una amenaza para nuestras sociedades, un peligro público que hay que erradicar.

La ideología racial y racista es una corriente de pensamiento que se ha ido fortaleciendo en los últimos veinte años en Europa y en América Latina, y que hemos seguido denunciando, padeciendo y combatiendo, pero que no la hemos negado y, quizá por ello, somos más cautos para aceptar lo inevitable de este hecho histórico-estructural, y hemos elaborado algunas políticas públicas para combatirlo o paliarlo.

El racismo nos ha vuelto a sorprender, creíamos que obedecía exclusivamente a comportamientos y actitudes de los partidos nacionalistas de extrema derecha (filonazis) en Francia, Alemania, Grecia, Austria, Holanda y otros países de Europa. Por ello, resulta difícil de creer que esta corriente hegemónica y esta ideología racista desaparecieran en el siglo XXI. Muy al contrario, los partidos nacionalistas europeos y la administración Trump, con la doctrina de la supremacía blanca han vuelto a ponerla en el centro del debate y de la agenda política, poniendo en grave riesgo a nuestro planeta.

Notas:

(1) El racismo en Estados Unidos es una de las ideologías con mayor presencia histórica. La llegada del presidente Trump lo ha exacerbado, y se retorna la idea y defensa de la supremacía blanca y del destino manifiesto.

(2). Algunos ejemplos de los partidos que disputan las próximas elecciones en Europa y sus regiones son: el Frente Nacional en Francia (Marine Le Pen); el Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD, de Udo Voigt y Holger Szymanski; converge con Die Republikaner (REP) y Alternative für Deutschland (AfD,

de Frauke Petry y Jörg Meuthen); Amanecer Dorado de Grecia (Nikos Michaloliakos); el Perussuomalaise o Partido de los Verdaderos Finlandeses (de James Hirvisaari); el Partido Popular Danés (PPD, de Pia Kjærsgaard y Kristian Thulesen Dahl); el Partido para la Libertad (PVV de Geert Wilders) y el Centrum Democraten (Pym Fortuyn) de Holanda; el Movimiento por una Hungría Mejor (JOBBIKk) de Márton Gyöngyösi y Gábor Vona; el Freiheitliche Partei Österreich (FPÖ), de Heinz-Christian Strache y Norbert Hofer; la Liga Norte, Casa Pound de Gianluca Iannone y Fuerza Nueva de Roberto Fiore, en Italia; el Partido de la Independencia del Reino Unido, se Nigel Farage; el Partido Demócrata Sueco de Björn Söder

Emergencias n° 18
abril 2017, gt. Iie idea-usach

Interculturalidad: bases de una nueva sociedad

Cristián Parker Gumucio*

En una época en que se anuncian medidas discriminatorias y xenófobas en todas partes, desde Trump, el Brexit y Le Pen, hasta la discriminación diaria de nuestros hermanos indígenas e inmigrantes en Chile, es necesario decir: ¡Basta! La xenofobia crece como peste precisamente en épocas de incertidumbre. La gente se refugia en sus identidades tradicionales y atávicas, revitaliza sus prejuicios históricos, étnicos, nacionales, religiosos y nacionales. Y el resultado es el desprecio del otro, originado en el miedo, el rechazo y el odio al Otro. Este rechazo y discriminación se basa principalmente (aunque no exclusivamente) en la ignorancia y es ese desconocimiento e incomprensión que alimenta los fantasmas del otro que obsesionan la mente irracional que busca eliminarlos de cualquier forma, aunque ello signifique violencia y destrucción de vidas.

Sabemos dónde comienzan los comportamientos racistas y xenófobos, pero nunca es claro dónde terminan… y ahí están las cámaras de gas del Holocausto que aguijonea la consciencia de la humanidad en la época contemporánea… En realidad, luego de las tragedias vividas durante el siglo XX ya deberíamos haber aprendido la lección: las monstruosidades cometidas contra los derechos humanos se inician en simples actitudes de molestia, alejamiento, marginación, discriminación, culpabilización del otro. De ese otro que veo con anteojos que lentamente se ennegrecen por el sesgo de la propaganda y la maquinaria política que va dando forma una orientación nefasta para la democracia. En Chile hemos

*Chileno, Doctor en Sociología, Académico e investigador IDEA-USACH, E mail: cristian.parker@usach.cl

vivido el odio sistemático y su culminación en una dictadura que dejó su negra huella en nuestra convivencia. Frente a la discriminación y el odio ¡hay que reaccionar a tiempo!

En Chile y América Latina debemos estar muy atentos a las formas de convivencia. Hay signos de que somos sociedades frágiles. El discurso que se escucha por doquier es de tolerancia y de aceptación de la diversidad. La práctica es distinta: muchas veces alimenta el odio y la destrucción del otro diferente.

Si queremos construir una sociedad de paz y democrática debemos afirmar la posibilidad de convivir con el otro distinto. Debemos buscar evitar toda preferencia, exclusión o distinción basada en motivos de raza, color, linaje, origen nacional, étnico, religioso, u orientación sexual. Debemos postular la apertura hacia el otro distinto porque él o ella nos traen lo nuevo, lo diferente que nos enriquece.

No basta cambiar en nuestras relaciones personales, es necesario cambiar también las estructuras que discriminan y las instituciones que fomentan las inequidades, el odio y la marginación.

La interculturalidad como proyecto es precisamente eso: la apertura al diálogo con el otro porque es portador de riqueza. La generación de cohabitaciones entre comunidades diferentes. El rechazo a la xenofobia, la discriminación y el asimilacionismo fácil. Una actitud de espíritu con puertas abiertas a quienes vienen a colaborar, a construir, a aportar con otros colores, amores, comidas, bailes, tejidos, olores y valores, a la convivencia ciudadana. ¡Todos tienen derecho al goce y ejercicio de sus derechos humanos en condiciones de igualdad en la esfera pública! La construcción de una verdadera sociedad democrática en este siglo se consolida viviendo la interculturalidad y alentando la diversidad.
Construyendo convivencias e instituciones, leyes y constituciones que no solo hablen de derechos humanos, sino que promueven la práctica del diálogo intercultural, de comunidades donde cohabiten las diferencias.

Tarea que no es fácil, porque la humanidad no está exenta de tendencias que la alejan de este ideal, pero tarea que merece la pena ser vivida para construir una sociedad más sana y mejor, una sociedad nueva para nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos, sociedad enriquecida por la diversidad y la interculturalidad.

Emergencias 19
mayo 2017, gt. Iiee idea-usach

Autonomías indígenas y estados inviables

Pedro Portugal Mollinedo*

Mucho se ha escrito sobre las diferencias entre las colonizaciones ibéricas y anglosajonas en América. Es innegable que hubo diferencias, lo que es obvio pues las estructuras económicas y las instituciones políticas, religiosas y sociales de los diferentes países de los que procedían los colonizadores explican esas diferencias. Esos modelos diferentes de colonización dieron pábulo a una interpretación que molesta sobre manera a los españoles, incluso ahora: la llamada "leyenda negra". Según ese relato los españoles en su avidez masacraron cruentamente poblaciones enteras de indígenas, en la actual América latina.

El tratamiento colonial a los pobladores originarios es una de las facetas de esas diferentes colonizaciones. Contrariamente al prejuicio progresista que proyecta todos los males al actual "imperio" norteamericano, los colonizadores ingleses en sus inicios frecuentemente tuvieron relaciones de reciprocidad con los pueblos indígenas, estableciendo con ellos tratados que normaban condiciones de comercio y de trabajo. Los españoles, por el contrario, subyugaron a los indígenas en el afán de convertirlos en mano de obra en el trabajo extractivista. Ello acarreaba la destrucción inevitable de la cultura indígena.

Esta actitud inicial señala el camino político que ambos tipos de colonización iban a seguir. El anglosajón fue colonizador en el pleno sentido de la palabra: buscaba establecerse, consolidar su permanencia en territorios nuevos. El ibérico no tenía ninguna pretensión de tardarse demasiado en tierras ajenas: lo que quería

*Boliviano, Estudios de Periodismo, Periódico Pucará, pedro-portugal@periodicopukara.com

era acumular riqueza lo más pronto y los más intensamente posible para regresar a su madre patria, como "indiano".

Esa actitud primordial señalaría las características políticas de las sociedades surgidas del proceso colonial. En América del Norte se constituyeron Naciones nuevas y Estados viable. En América Latina es común la disgregación nacional y el fantasma de constituir Estados fallidos.

Por supuesto que es ese proceso la relación entre colonos e indios en América del Norte pasó de ser de una conexión con relativa concordancia a situaciones de claro enfrentamiento e, incluso, genocidio. Sin embargo, ahora los derechos de los indígenas que sobrevivieron al exterminio en esa parte del continente son, en muchos aspectos, expectable respeto a los derechos territoriales y políticos que gozan.

Mientras que en Latinoamérica la situación indígena sigue siendo conflictiva y potencialmente desestabilizadora de las identidades políticas formadas.

Los países en esta parte del continente se formaron de manera indeterminada respecto a la población indígena. El colonizador español, al no intentar establecer una nueva identidad política estable, no le interesó encarar la relación con el indígena en esos términos. El mestizaje como identidad política es un mito: fue más un subterfugio para resolver las necesidades biológicas del hombre hispano.

En las regiones donde el indígena era mayoría poblacional, el español instauró la política de las "dos repúblicas" y, en los centros urbanos, de las "dos ciudades": una de españoles y la otra de indios. No se trataba de autonomía política, de respeto a la diferencia o de establecimiento de formas políticas de equivalencia. Era una manera de apartar a los indígenas del control global y de la participación efectiva en el manejo de sus propios intereses, al fundamentar una supuesta autonomía. Sudáfrica afinará después ese mecanismo con el recurso del "desarrollo separado".

Ello propició el letargo en el desarrollo de las potencialidades por parte de las naciones que surgieron luego, durante el periodo llamado de independencia. La falta de integración nacional, la caricatura de orden institucional y el "subdesarrollo", perceptible —lo que indica lo justificado del análisis— más en los países de mayoría indígena que en los otros, se origina en la actitud primordial hacia lo indígena por parte del colono español.

Curiosamente, para resolver esa situación, se sigue la misma lógica que la originó. La moda, actualmente, en todos los países del continente es la "autonomía indígena". La solución puede que resida más bien en la estructuración, por fin, de unidades políticas integradas, en las que objetivamente el indio tenga poder, no como minoría y respecto a sus solos intereses, sino como elemento de soberanía total y respecto a los intereses del conjunto.
Las autonomías indígenas en todo el continente parecen ser un fiasco en todo el Sur, mientras en el Norte marchan por camino diferente. Por algo será.

Emergencias 20
junio 2017, gt. Iiee idea-usach

Antenor Firmin x Arthur de Gobineau: a resposta do primeiro antropólogo haitiano ao eugenista francês em plena era do racismo científico

Pâmela Marconatto Marques*

A Revolução escrava de 1791 na então chamada Ilha de Saint Domingue pegou de surpresa uma Europa embebida em seu suposto progressismo liberal, incapaz de olhar para a ex-colônia e para a diáspora africana que ali se rebelava fora de sua projeção exotizante. Na antiga metrópole francesa, as elites – mesmo as ditas antiescravagistas – voltaram atrás à medida que detalhes da Revolução haitiana chegavam a solo francês. Em "The french encouter with africans: 1530-1880", o finlandês William B. Cohen aponta que

O levante de Saint Domingue foi decisivo para o fortalecimento da negrofobia [na França]. Nenhum dos abolicionistas aprovou a revolta. Alguns, inclusive, tomaram-na como prova de que haviam compreendido mal a natureza dos negros e, consequentemente, passou a reavalia-los . (Cohen, 2003: 182)

Segundo o autor, filho de judeus que, à época do nazismo, refugiaram-se em solo etíope, a partir desse momento passava a não ser de bom tom proclamar a nobreza da raça negra e a barbárie da escravidão nas rodas de intelectuais e mesmo nos circuitos artísticos, considerados vanguardistas, onde agora fortalecia-se o entendimento de que "os homens não nasceram para correntes,

*Brasileira, Doctora em Sociología, Membro do GT Pensamiento Crítico y Descolonizador Caribeño do Consuelo Latinoamericano de Ciencias Socias, E mail: pmarconatto@gmail.com

mas os revoltosos de Saint Domingue provaram que elas eram necessárias."(Cohen, 2003: 183)

Nesse cenário, Arthur de Gobineau, até aquele momento, nas palavras de Cohen "diplomata de pouco renome e romancista medíocre", considerado anacrônico por seus pares, ao publicar seu "Ensaio sobre a desigualdade das raças" refletirá, entretanto, "fielmente as ideias sobre a raça de seus antecessores e contemporâneos" (Cohen, 2003: 217). O Ensaio, publicado em Paris em 1855, será, sem dúvida, sua publicação de maior alcance e repercussão ao valer-se do racismo científico para apregoar, romanticamente segundo Cohen, a derrocada das raças puras e, portanto, a iminência da degeneração. Somente à raça ariana – única considerada pura - atribui a capacidade de "criar civilização", além de ser apontada como singular na manifestação das virtudes mais elevadas do homem: honra, amor à pátria, liberdade, etc. Ao afirmar "Eu não acredito que viemos dos macacos, mas creio que estamos indo nessa direção", Gobineau refere-se particularmente à inferioridade da raça negra e sua suposta irrelevância na construção de um legado comum à humanidade, mesclando tais afirmações a apresentação de um estudo do crânio e face de homens brancos e negros e comparando-os entre si e com primatas.

De acordo com Cohen, as teses de Gobineau constituirão o plano de fundo da emergência da Sociedade Francesa de Antropologia, fundada em 1859, com intenção de consolidar-se como disciplina científica, distanciando-se de qualquer tradição moral por considera-las afeitas à ética religiosa e endossando o método descartiano. Apesar da grande repercussão de que gozou o ensaio de Gobineau nesse contexto, em um momento em que o continente africano era repartido entre as potências europeias, a resposta aguda e sistemática produzida a ele desde o Haiti independente foi francamente abafada. Ainda está por ser feita a descoberta do intelectual negro Anténor Firmin, advogado e diplomata haitiano, convidado a tornar-se membro da referida Sociedade Francesa de Antropologia por suas contribuições às discussões realizadas naquele âmbito e notável domínio do positivismo como método . É assim que Firmin publica, em Paris, em 1885, um ano depois do lançamento da segunda edição da obra

de Gobineau, sua resposta sistemática ao mesmo, intitulada "Da igualdade das raças humanas". A dedicatória do tomo de seiscentas e cinquenta páginas já anuncia seu propósito de reabilitação étnico-racial: Que este livro possa contribuir a acelerar o movimento de regeneração que realiza minha raça sob o céu azul celeste das Antilhas! Que ele possa inspirar em todas as crianças de raça negra, distribuídas pelo imenso orbe da terra, o amor ao progresso, à justiça e à liberdade! Em dedicando-o ao Haiti, é a todas elas que me dirijo, as deserdadas do presente e gigantes do futuro! (Firmin, 1885: 5)

No prefácio, o autor deixa clara a indignação que lhe despertam as páginas que lhe chegam às mãos em sua estada em Paris, evidenciando a popularidade das ideias propagadas por Gobineau:

Não pude dissimular. Meu espírito ficou em estado de choque quando li diversas obras onde se afirmava dogmaticamente a desigualdade das raças humanas e a inferioridade nativa dos negros. Uma vez aceito como membro na Sociedade Antropológica de Paris, a discussão não me deveria parecer ainda mais incompreensível e ilógica? É natural ver compor uma mesma associação e dotar-se de um mesmo título, homens que a própria ciência - de que supõem-se representantes - parece declarar desiguais? (Firmin, 1885: 08)

O modo como Firmin sistematiza a resposta à Gobineau passa por um profundo e minucioso estado da arte que, por si só, poderia ser considerado significativa contribuição à constituição disciplinar da antropologia. Mas é no capítulo dedicado a inventariar a contribuição das comunidades negras à história da humanidade que fica nítido seu vanguardismo. Antecipando Cheikh Anta Diop, reconhecido historiador africano, reivindica o "enegrecimento do Egito" e sua consideração como legado negro, além de apontar a importância das civilizações etíopes à formação da tradição greco-romana e, por fim, analisar a revolução haitiana como prova concreta de que negros e brancos compartilhariam os atributos - negados por Gobineau aos primeiros – de honra, desejo de liberdade e insubordinação à escravidão. Decreta, por fim, que:

A toda essa falange arrogante que proclama que o homem negro está destinado a servir de estribo ao poder do homem branco, a

essa antropologia mentirosa, eu terei o direito de dizer: Não, não és uma ciência! (...) O egoísmo e a imoralidade da raça branca será ainda para ela, em sua posteridade, motivo de vergonha e arrependimento. (Firmin, 1885: 59)

Infelizmente, as ciências sociais latino-americanas e caribenhas ainda desconhecem a importantíssima contribuição de Firmin à construção de conhecimento antirracista e pós-colonial no fim do século XIX. Enquanto seus estudos seguirem distantes de nossos currículos, não será possível estimar a contribuição haitiana – e negra – e tampouco incorporá-la a nossas pesquisas, desperdiçado sumariamente sua potência e radicalidade.

Referências Bibliográficas:

Cohen, William B. (2003) The French Encounter with Africans. White Response to Blacks, 1530-1880, Indiana University Press, Bloomington and London.

Firmin, Anténor, (1885) De l'égalité des races humaines, Lib. Cotillon, Paris.

Gobineau, Arthur (1853) Sur l'inégalité des races humaines, Librairie de Fimin Diot, Paris.

Emergencias n° 21
julio 2017, gt. Iiee idea-usach

Filosofía latinoamericana actual

Juan Cepeda H.*

A pesar de todas las dificultades que trae consigo siempre que se discute sobre filosofía latinoamericana, particularmente sobre aquella de su posibilidad, ella continúa avanzando con una riqueza de propuestas que la afianzan cada vez más. Yo, por ejemplo, ya no me detengo en discutir más si ella es posible o no, porque resulta demasiado ingenua una discusión de ese talante; al contrario, gusto mucho discutir acerca de cuál de sus posibilidades, reales y efectivas, nos permite evidenciar de una u otra manera lo que somos y como estamos siendo los latinoamericanos.

Indudablemente, una de las primeras ramas de la filosofía latinoamericana es la historia de las ideas filosóficas (en América Latina). Tal vez viene desarrollándose desde 1842, con la conferencia de Juan Bautista Alberdi: «Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea». He podido evidenciar, en mi paso por algunos países latinoamericanos, que es una tarea nacional y que cada vez se hace mejor: en México, El Salvador, Argentina, Chile, Uruguay, Perú, Colombia, y últimamente también en Brasil. En mi país, el grupo Bogotá (de la Universidad Santo Tomás) trabajó bastante, durante los años 70s y 80s del siglo pasado, no sólo con historia de las ideas filosóficas en Colombia, sino también a nivel latinoamericano.

Otra escuela fuerte de la filosofía latinoamericana desarrollada en la segunda mitad del siglo XX, y que va hasta nuestros días, es la filosofía de la liberación. Son numerosos los pensadores latinoamericanos que, buscando comprender nuestra realidad política y cultural, han esgrimido la espada de la denuncia social y

*Colombiano, Doctor en Filosofía, Académico Universidad Santo Tomás de Colombia, E mail: juancepeda@usantotomas.edu.co

han mostrado cómo nuestras diversas sociedades no dejan de ser explotadas por países, por industrias, y por modas que nos alienan y nos colonizan, explotándonos en recursos naturales, en mano de obra, en riqueza orgánica, etcétera. Hoy en día, Enrique Dussel mantiene una gran actualidad liderando la diversidad de tendencias de la filosofía de la liberación.

También Raúl Fornet Betancourt ha tenido la maestría para liderar a nivel mundial su apuesta de filosofía intercultural. Para quienes aún vivimos enceguecidos creyendo que la filosofía es una creación griega, y con ello, que es un producto europeo-occidental que los demás pueblos debemos aprender, repetir, y andar citando a veces como borregos, la filosofía intercultural nos llama la atención en busca de comprenderla como un ejercicio de todas las culturas, en la que nos encontramos todos con igual derecho a expresar nuestro pensamiento, nuestra palabra, nuestra cultura, sin que tengamos que ser menospreciados por los defensores de una cultura primordial a la que dizque deberían ceñirse todas las demás.

Indudablemente, un diálogo así, en el seno de tanta diversidad, no se logra adecuadamente sin la búsqueda de unos puntos de encuentro que garanticen el equilibrio fraterno entre unos y otros. De donde resulta igualmente valioso el aporte de Mauricio Beuchot con su hermenéutica analógica. La búsqueda de la verdad, tan apreciada entre los filósofos, evalúa los extremos de tan variadas posiciones casi que personales de una y otra tendencia, en búsqueda los términos que mejor convengan a la esencia no de una verdad universal que alguien nos impondría unilateralmente sino de la riqueza conceptual y epistemológica con se constituye dicha verdad, múltiple, multifacética, fragmentaria e incompleta para los habitantes de este mundo en que nos encontramos.

Encuentro, también, no una sino varias filosofías de la vida en nuestra América Latina, o al decir de Rodolfo Kusch: América Profunda. En nuestra América son varios los pensadores que le han apostado a una filosofía de la vida, y entre ellos se enriquece esta posibilidad de la filosofía latinoamericana. Daniel Vidart, Leonardo Boff, Darío Botero Uribe, entre tantos otros, evidencian como ha estado entre nuestros principales intereses la búsqueda de

comprensión de la vida como sentido profundo de lo que somos los latinoamericanos.
Actualmente, también lideramos entre varios pensadores latinoamericanos, alrededor del grupo de investigación Tlamatinime, la tendencia que identificamos como sentipensar ontológico. Retomamos los saberes ancestrales indígenas, las sabidurías rítmicas afro, la riqueza conceptual campesina, y las tradiciones populares implícitas en los discursos "urbanos", en búsqueda del sentido del ser en cuanto ser, acorde con la pregunta clásica de la filosofía. Avanzamos, entonces, en una propuesta ontológica desde el estar en que nos encontramos siendo en América Latina.

¡Y hay mucho más! La filosofía latinoamericana se enriquece cada vez más. Era otro el tiempo en que nos cuestionábamos si ella era posible; hoy tenemos mucho para mostrar, pero sobre todo mucho por hacer. Avancemos, entonces…

Emergencias n° 22
agosto 2017, gt. Iiee idea-usach

Posverdad

Nora Aquín*

A fines del presente año de dos mil diecisiete, el término será incluido por la Real Academia Española. Contará, por tanto, con una definición en los diccionarios. Toda una señal. Todo un poder. ¿Pero, es al mismo tiempo toda una novedad? Qué notas justifican el pasaje por el cual dejamos de llamar mentira a la mentira, o noticia falsa a la noticia falsa, ¿para reconstruirla en términos de posverdad? Qué tanto ha cambiado desde aquella apelación de Joseph Goebbels, "Miente, miente, miente que algo quedará, cuanto más grande sea una mentira más gente la creerá", o bien "Cargar sobre el adversario los propios errores o defectos, respondiendo al ataque con el ataque. ¿Si no puedes negar las malas noticias, inventa otras que las distraigan"?

El término adquirió auge a hace apenas un año, con el proceso eleccionario que dio el triunfo a Trump. Pero fue utilizado por primera vez con el sentido que se utiliza hoy, por el dramaturgo Steve Tesich, quien en un artículo publicado en la revista The Nation escribía: "Lamento que nosotros, como pueblo libre, hayamos decidido libremente vivir en un mundo donde reina la posverdad". Darío Villanueva, director de la Real Academia Española, al mismo tiempo que reconoció que la definición aún no está lista, adelantó que la posverdad refiere a que "las aseveraciones dejan de basarse en hechos objetivos, para apelar a las emociones, creencias o deseos del público".

La posverdad define entonces un tipo de información que puede no ser cierta –de hecho, en la mayoría de los casos no lo es- y puede ser o no ser reconocida como falsa por quienes la consumen, no

*Argentina, Trabajadora social, Académica Escuela de Trabajo social de la Universidad Nacional de Córdoba. E mail: nora.aquin@gmail.com

obstante, lo cual produce efectos en ellos. Sabemos que las palabras no sólo hablan de la realidad, sino que también la construyen. Sin embargo, aquello que ha sido denominado como posverdad agrega dos elementos novedosos: de un lado, la construcción se realiza exclusiva y excluyentemente en base a aspectos emocionales, a deseos y expectativas; del otro, la masividad y la velocidad de difusión, de manera que el flujo informativo actual no tiene precedentes.

Como consecuencia de ello, queda relegada y disminuida la posibilidad de detectar tanto la autoridad cultural de quien emite una información o un conocimiento, como la posibilidad de detectar matices ideológicos entre distintas afirmaciones. De ahí que las personas tienden a consustanciarse con ciertas afirmaciones, impulsadas por lo que es ya evidente: desde el punto de vista emocional, estamos predispuestos a aceptar la información con la que coincidimos y a alejarnos de aquella con la que disentimos. Pareciera entonces que el problema de la verdad perdió centralidad, y la opinión tiene más valor que los hechos. A mi criterio –y no sólo al mío, desde luego- semejante instalación afecta no sólo a la verdad, no sólo a la vida individual, sino y fundamentalmente a la vida en sociedad y a la democracia.

En efecto, en Argentina las principales afirmaciones que emanan de voces "autorizadas" –funcionarios gubernamentales y comunicadores, fundamentalmente- construyen un consentimiento a partir de emociones y de prejuicios que generan lo que Adela Cortina ha llamado aporofobia, en su libro 'Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia' (Editorial Paidós), y que define como "rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre", no sólo desde el punto de vista económico, sino hacia toda persona que se encuentra en situación de vulnerabilidad. Más cerca, en nuestra geografía, Sandra Guimenez habla de salvajismo discursivo. ¿Ejemplos?

La organización RAM (Resistencia Ancestral Mapuche) ha sido definida como terrorista por periodistas de nuestro medio, a pocos días de la desaparición de un militante social durante la represión en la comunidad Cushamen; en la actual campaña electoral argentina, quien fuera ministro de educación de la nación y actual

candidato a legislador por el equipo gobernante, hace campaña jactándose de que "cada día tenemos un metro de asfalto más, un pibe nuevo preso"; o la afirmación de que las personas en situación de calle "son pagadas por dormir en la calle"; o bien que lo hacen porque les gusta, "uno los saca y vuelven a la calle, son como los perritos"; en la misma perspectiva, "las mujeres se embarazan para cobrar un plan", o "a ese pibe le podés dar un plan social, pero esa plata la va a usar para comprar balas". Los ejemplos son muchos, y la capacidad de difundirse a partir de las redes sociales y las nuevas tecnologías son infinitas, al punto de dificultar la capacidad de descifrar aquello que se afirma.

Una pregunta surge de inmediato: ¿cuál sería el beneficio de instalar como posverdad estas supuestas características de sujetos pobres y vulnerables? La respuesta también es inmediata: lograr que la mayoría de la sociedad se distancie ellos, en una clara pretensión de distinción, y que apruebe las medidas tendientes a la clausura de derechos conquistados; así está ocurriendo en Argentina con derechos de niños y mayores, con el derecho a un consumo digno, a la recreación, a la educación superior gratuita de los sectores de pobreza, al trabajo, y tantos otros derechos que vemos cercenarse día a día.

Para terminar, la posverdad es resultado de un formidable trabajo de indagación de la condición humana, que vienen realizando intelectuales orgánicos del neoliberalismo, con el fin de constituir un sentido común favorable a los intereses de los poderosos. A partir de ello, lograron, con base en el trabajo de aparatos mediáticos, instalar como eje del sentido común la separación entre condiciones individuales de vida y proyecto de nación. Lograron que la idea predominante en el imaginario sea aquella que sostiene que los logros personales son completamente independientes de las políticas de Estado, y que son el resultado simple y directo de su propio esfuerzo. Se ha instalado la idea de que con el esfuerzo personal es suficiente, no importa quién gobierne. Al mismo tiempo, han logrado que el sentido común rechace las políticas de protección social: si se trata de políticas sociales que destinan recursos para los sectores más vulnerados, esos gobiernos son "populistas y demagógicos", porque "el gobierno le está dando lo que es mío a esos vagos". De esta manera, se articulan dos

prejuicios: por un lado, que lo que logra cada quien es exclusivamente producto de su esfuerzo personal (algo así como si sólo se esforzaran cuando los gobiernos desarrollan proyectos distributivos). Y por otro, que lo que no han logrado es culpa del gobierno "que alimenta vagos". El trabajo cultural, de descolonización, radica precisamente en desarmar estos procesos de construcción de posverdad, o lisa y llanamente, esta mentira.

Emergencias n° 23
septiembre 2017, gt. Iiee idea-usach

Sobre evocaciones poscoloniales y decoloniales. Una nota

Alejandro De Oto*

Hace ya varios años que en las encuestas críticas del pensamiento social e histórico latinoamericano se hicieron presentes dos genealogías contemporáneas: la crítica poscolonial y el giro decolonial. Ambas se desplegaron tanto en los lenguajes de grupos sociales específicos y en particular en las prácticas académicas, como bien lo notan Castelli y Lucero (2014, p. 7). Sabemos que vienen de distintos espacios histórico-culturales, pero también sabemos que sus principales preocupaciones se enlazan con los colonialismos históricos, las historias intelectuales y las políticas asociadas a ellos, así como con los procesos de la modernidad, ya sea que se tome como punto de referencia el siglo XVI o el siglo XVIII. La pregunta persistente en ese escenario es cómo entender la manera en que dicha presencia se articula con desarrollos conceptuales y teóricos previos, los cuales remiten al mismo conjunto de problemas, aunque sus abordajes difieran, y con procesos de investigación específicos.

Ese no es un problema menor porque creo que tanto los registros poscoloniales como decoloniales (no quiero detenerme aquí en una nota sobre sus diferencias porque no es el objeto de este escrito) muchas veces funcionan como límites o barreras de circulaciones conceptuales cuando se los evoca en el contexto de investigaciones precisas, que es el lugar donde se establecen las relaciones y los pactos entre materiales y metodologías.

En ese sentido, me interesa señalar que antes que aceptar (y sin rechazar) tal evocación hay que problematizarla. Digo esto porque es un fenómeno recurrente el hecho de que conceptos y categorías centrales poscoloniales y decoloniales muchas veces más que proporcionar una ampliación de sus alcances y ser afectados

*Argentino, Doctor en Estudios de Asia y África, CONICET- Universidad Nacional de San Juan, E mail: adeoto@gmail.com

teóricamente por las investigaciones situadas, tienden a estabilizarse en expresiones rígidas que tributan al dominio del saber que constituyen antes bien que a la exploración metodológica, epistemológica y política que postulan.
Y ello sin duda tiene sus costos, al menos para mis estudios y del grupo de personas con las que desarrollo investigaciones en campos diversos, en mi caso el de las historias de las ideas, y lo tiene porque nuestros trabajos se articulan en el espacio epistémico y político de ambas genealogías. Es decir, no hablamos desde afuera del problema, por el contrario, la observación se dirige a los vínculos entre las colonialidades y las subjetividades, crucial en muchas de nuestras experiencias de investigación, las cuales se desarrollan en espacios disciplinarios y multidisciplinarios como la filosofía práctica, la historia de las ideas, los estudios culturales, el arte y las etnografías críticas. Lo que podría ser leído como una constante de casi todos los universos teóricos cuando se estabilizan en una discursividad se vuelve aquí un problema acuciante con respecto a estas genealogías porque ellas proponen enunciados y prácticas emancipatorias en tres niveles concretos, el del poder, del saber y de la subjetividad y, por lo tanto, ejercen una influencia no menor a la hora de pensar el campo, los materiales y las metodologías.
Las claves conceptuales y categoriales que, por lo general, se han volcado en las experiencias de investigación refieren a los siguientes problemas y temas: la colonialidad desde la perspectiva de los dispositivos y las lógicas de reproducción del poder hasta la reproducción de modelos de subjetividad y de conocimiento, como así también su vínculo constitutivo con los regímenes epistémicos modernos. En el plano de las descripciones teóricas hay varios conflictos en juego, sin embargo, quiero insistir, persiste una marcada desvinculación entre los trabajos específicos, los enfoques que evocan conceptos y categorías poscoloniales y decoloniales y el conjunto de las tramas teóricas que representan estas dos genealogías. Por ello, antes de creer que tenemos garantizada la perspectiva crítica habría que hacer el camino inverso, a saber, interpelar el conjunto teórico poscolonial y descolonial desde los materiales, contextos y problemáticas específicas de las experiencias de investigación. La intención de fondo es hacer la crítica de los instrumentos de análisis y poner en

riesgo el espacio de significación teórica y conceptual que esas dos tramas representan.

No cabe duda de la potencia heurística y critica de ambas genealogías, en particular de la poscolonial, dado que exhibe, a mi juicio, una mejor comprensión del problema del poder y de la producción de diferencias, pero ello no significa que debería extenderse su repetición ansiosa y esquemática como si fueran claves ulteriores del análisis social sin ningún elemento de contraste. Para conservar esa potencia probablemente el mejor camino sea el de comprenderlas en la tensión entre procesos específicos de investigación, materialidades y afectaciones de los campos teóricos.

Para repetir y no afectar siempre hay tiempo.

Referencias bibliográficas:

Catelli, Laura y Lucero, María Elena (2014) Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana, UNR Editora, Rosario.

Emergencias n° 24
octubre 2017, gt. Iiee idea-usach

La nostalgia como categoría para cuestionar el mundo actual

Clément Colin*

La nostalgia parece ser indisociable de nuestra época. En las últimas décadas, se ha progresivamente difundido a nivel global un gusto y un deseo por los objetos y las prácticas del pasado en campos tan diversos tales como el nacionalismo, las políticas patrimoniales, el consumismo, el turismo de masa, la cultura popular y los movimientos sociales. Pero valorizar y a veces idealizar un "como era antes" no se vincula únicamente con un anhelo por el regreso a un pasado, puede ser visto también como una alternativa social y política para dar sentido a un mundo cada vez más incierto y cambiante.

Palabra creada en el siglo XVII por el suizo Johannes Hofer para caracterizar un fenómeno medicinal, la nostalgia fue durante mucho tiempo considerada como una patología psicológica (Starobinski, 1966). Tiene su origen en dos palabras griegas: nostos, el regreso, y algos, el sufrimiento. Durante el siglo XIX, perdió sus connotaciones medicinales para adquirir significaciones sociales y valores asociados con el lamento por la desaparición o el cambio de un espacio o de un tiempo. Al final del siglo XX, la nostalgia ha acaparado la atención de relevantes debates contemporáneos, siendo presentada como uno de los componentes de las sociedades "inquietas" (Tuan, 1977) y vinculada con un aumento del miedo, de las incertidumbres (Appadurai, 1996). En este marco, se ha progresivamente establecido una dicotomía entre, por un lado, la idea de modernidad asociada con el progreso y al futuro y, por otro lado, la idea de nostalgia ligada con el regreso, el lamento, el conservatismo y orientada hacia el pasado.

---

*Francés, Doctor en Geografía, Profesor asociado Escuela de Trabajo Social de Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, E mail: clement.colin@pucv.cl

En la literatura, la nostalgia fue considerada durante algún tiempo como irracional e incapaz de dar enseñanzas del pasado para aplicarlas en el presente (Bonnett y Alexander, 2013). Ha sido ocasionalmente criticada por su supuesta capacidad para falsificar o cambiar las narraciones históricas (Huyssen, 2003; Todorov, 2004), e idealizar un pasado (Lowenthal, 1985). No obstante, en esta columna se quiere demostrar que la nostalgia no es solamente una relación activa con un pasado o un lamento por una pérdida: refleja también una relación afectiva y crítica con el tiempo presente. Frente a una nostalgia que sería conservadora o restauradora existe también una nostalgia reflexiva (Davis, 1979; Boym, 2001). En este sentido, su experimentación y expresión permiten "una crítica moral del presente y propone alternativas para afrontar los cambios sociales" (Angé y Berliner, 2015, p.5; traducción del autor). Asimismo, no existe una nostalgia sino nostalgias que son plurales y móviles (Bonnett y Alexander, 2013) y que a veces están en conflicto (Berliner, 2012) pues no se vinculan con los mismos recuerdos ni las mismas significaciones según los individuos y sus medios socio-culturales. Partiendo de esta complejidad, algunos autores definieron la nostalgia como un "encantamiento de la distancia" (Kitson y McHugh, 2015) que tiene que ver con la toma de consciencia de la "irreversibilidad del tiempo" (Pickering y Keightley, 2006) generada a través de las materialidades (humanas o no humanas) que permiten recordar. Desde esta perspectiva, el estudio de la nostalgia como entrada para interrogar la sociedad actual abre distintas posibilidades para investigaciones futuras. Según Lachenal y Mbodj-Pouye (2014), el problema de la nostalgia invita a explorar y examinar el paisaje político y afectivo que constituye el entrecruzamiento y la superposición de épocas y temporalidades.

El problema de la nostalgia permite abordar las dimensiones afectivas del desarrollo, como proyecto llevado por el Estado prometiendo "futuros mejores" para el país. En este marco, la evocación de un pasado está presente en los discursos políticos, haciendo referencias a momentos históricos considerados como gloriosos. Se basan así en "futuros pasados", en el sentido de Koselleck (1985), es decir "momentos de proyección y de anticipación sobreviviendo en la forma de recuerdos cuya la evocación reactiva expectativas antiguas y actuales" (Lachenal y

Mbodj, 2014, p.7). En este sentido, abordar la historia del desarrollo a través de la nostalgia hace posible un cuestionamiento acerca de las experiencias subjetivas del tiempo, del progreso, de la continuidad, pero también del fracaso y de la ruptura. Por este medio, la nostalgia ya no es más entendida como sentimiento individual sino como experiencia social compartida y politizada. Pensarla como afecto político permite así poner en relación y combinar las experiencias vividas con las estructuras sociales, las instituciones y las normas.

Por otra parte, el problema de la nostalgia invita también a indagar la vida social de las ruinas, de las herencias materiales y de las huellas. Más allá del estudio del uso político del patrimonio o de la memoria oficial, se trata de cuestionar la manera en que la presencia de pasados se materializa en el espacio a través de la huella y lo que revela en términos de relaciones de poder, de jerarquía social y de reproducción social. En el contexto urbano, la yuxtaposición y la sedimentación de estratos de historias conducen a una saturación de los discursos políticos y sociales sobre el tiempo (Gervais-Lambony, 2012). Resulta particularmente interesante investigar los apegos nostálgicos con los lugares en proceso de desaparición, pero también los conflictos donde se oponen las políticas patrimoniales hegemónicas y las "contra-nostalgias" populares (Bissel, 2005) como formas contra-hegemónicas pues hacen referencias a memorias subalternas y favorecen la emergencia de lugares de contra-memorias frente a la memoria oficial (Legg, 2005). Por lo tanto, más que la explotación política de la memoria y del patrimonio, el estudio de la nostalgia permite indagar las relaciones subjetivas y afectivas con la distancia memorial y sus usos socio-políticos. Desde lo anterior, la presente columna invita los investigadores profundizar estas reflexiones sobre las experiencias subjetivas del tiempo y del espacio en el contexto actual, desde la nostalgia, haciendo posible un cuestionamiento crítico más amplio sobre la modernidad, el desarrollo y el progreso.

Referencias bibliogáficas

Angé, O. y Berliner, D. (Eds.) (2015) Anthropology and Nostalgia. Berghahn, Oxford.

Appaduraï, A. (1996) Modernity at large. Cultural dimensions of globalizations, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Berliner, D. (2012) "Multiple Nostalgias: The Fabric of Heritage in Luang Prabang", The Journal of the Royal Anthropological Institute, 18(4), 769–86.

Bissell, W. (2005) "Engaging colonial nostalgia", Cultural Anthropology, 20 (2), 215-248.

Bonnett, A., y Alexander, C. (2013) "Mobile nostalgias: Connecting visions of the urban past, present and future amongst ex-residents", Transactions of the Institute of British Geographers, 38, 391–402.

Boym, S. (2001) The Future of nostalgia, Basic Books, New York.

Davis, F. (1979) Yearning for yesterday. A sociology of nostalgia, Free Press, New York.

Gervais-Lambony, P. (2012). "Nostalgies citadines en Afrique du Sud",

EspacesTemps.net. <http://www.espacestemps.net/…/nostalgies-citadines-en-afri…/>

Huyssen, A. (2003) Present Pasts, Urban Palimpsest and the politics of memory, Stanford University Press, Stanford.

Kitson, J. y McHugh, K. (2015) "Historic Enchantments – Materializing nostalgia", Cultural Geographies, 22(3), 487-508.

Koselleck, R. (1985) Futures past. On the semantics of historical time, Columbia University Press, New York.

Lachenal G. y Mbodj-Pouye, A. (2014) "Restes du développement et traces de la modernité en Afrique", Politique Africaine, 3(135), 5-21.

Legg, S. (2005) "Sites of counter-memory: The refusal to forget and the nationalist struggle in colonial Delhi", Historical Geography, 33, 180–201.

Lowenthal, D. (1985) The past is a foreign country, Cambridge University Press, Cambridge.

Pickering M. y Keightley E. (2006) "The modalities of nostalgia". Current Sociology, 54(46), 919-941.

Starobinski, J. (1966) "Le Concept de Nostalgie", Diogène, 54, 92–115.

Todorov, T. (2004). Les abus de la mémoire, Arléa, Paris.

Tuan, Y.F. (1977) Space and Place. The perspective of experience, University of Minnesota Press Minneapolis.

Emergencias n° 25
noviembre 2017, gt. Iiee idea-usach

Aprendizados alter-nativos: a intuição antropofágica

Sebastião Vargas*

Se comemos tantas coisas, é porque quase tudo nos dá apetite, desde as sinfonias até as epopeias, sistemas filosóficos e teorias científicas, contanto que essas coisas sejam saborosas, porque nosso paladar é mais delicado que o dos caetés. Não temos nenhum medo de com isso comprometer nossa identidade, primeiro porque identidade é coisa de antropólogo, e costumamos comer todos os antropólogos, e segundo porque nossa identidade, na medida em que existe, é constituída precisamente pelo que não é nosso, pelo que vem de fora, pelo que recebemos. Há muitas e muitas luas, eu escrevi assim: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago". Está certo. Mas hoje eu completo: só me interessa o que não sou eu. "Je est un autre". Assim falou um tupinambá honorário, Rimbaud, quando foi estudar antropofagia na África. Somos o Outro. O que somos é alimentado pelo que não somos. Por isso nossa identidade (tupinambá) é sempre negativa. Aberta, nômade, inacabada, provisória.

Manifesto Antropofágico II
Oswald de Andrade
Psicografado por Sergio Paulo Rouanet
Ano 499 do encontro de Montaigne com os tupinambás

Em 1928, Oswald de Andrade publicou o célebre Manifesto Antropófago iniciando uma influente, polêmica e divertida discussão sobre o mecanismo do funcionamento da cultura brasileira (e também latinoamericana), deslocando

*Brasileiro, Doctor em Historia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Email: sebastiaovargas@gmail.com

transgressivamente a noção de identidade que a partir daí se construiria metaforicamente no ato de devoração do outro: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago". "Lei do antropólogo", agregaria Eduardo Viveiros de Castro (2007:118), formulador do perspectivismo indígena que considera "um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos".

Alguns modernistas brasileiros da década de 1920, apesar do limitado conhecimento antropológico de então e numa enigmática e chocante intuição, que as pesquisas da melhor antropologia atual estão complexificando, fizeram do motivo da antropofagia ritual indígena (um tema tabu ainda hoje no Chile) a base de uma filosofia e estética insurgente. Assim como os índios tupinambás devoravam seus inimigos para se apropriar de sua força, os modernistas insistiam que a missão do intelectual no Brasil seria a de capturar, cozinhar e digerir os vários tipos de produtos culturais importados (técnicas, filosofias, artes, políticas, etc.) para, metabolizando sua positividade e expelindo suas fraquezas, os transformarem permanentemente em novas sínteses. Estas, corretamente exploradas, teriam a missão de voltar a cultura imposta, agora devidamente transformada, contra o colonizador. A perspectiva antropofágica busca realizar sínteses que operem efetivamente críticas radicais - não num ingênuo cenário de "encontro de culturas", mas sim num cenário de constante confrontos culturais de poder desiguais (Vargas, 2014). Obviamente, os antropófagos exigiam uma "desvespucização" das Américas e uma "descabralização" do Brasil. Na segunda "dentição" da Revista de Antropofagia de 24 de abril de 1929, Oswald de Andrade lamentava, com o curioso pseudônimo de Marxillar (Marx + maxilar), que os brasileiros continuassem a ser escravos de uma cultura europeia decadente e denunciava a "mentalidade colonial" ainda imperante, ameaçando: "Então chegou a vez da descida antropofágica. Vamos comer tudo de novo".

Podemos sugerir que as intuições antropofágicas de Oswald afirmam a simultaneidade dos diferentes lugares na conformação do mundo: abrem espaço para que múltiplas epistemes dialoguem. A recente entrada em cena no mundo acadêmico de pensadores e intelectuais indígenas enriquece o debate sobre a necessidade de impulsionarmos a pluralidade epistemológica que permita a emergência de saberes em que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua e procurando novas configurações de conhecimentos. O que os pensadores indígenas estão questionando é o caráter monolítico do cânone epistemológico "ocidental" (e da dimensão epistemológica do colonialismo) e afirmando a relevância epistemológica, sociológica, histórica e política da diversidade interna das práticas científicas, dos diferentes modos de fazer ciência e da necessidade de estabelecer relações profícuas entre a chamada "ciência" e outros conhecimentos. Uma espécie de "devoração ecológica de saberes".

As potencialidades desses diálogos são extraordinariamente fecundas e nos oferecem todo um novo roteiro de estudos e interrogações. Pensemos, por exemplo, nas "reflexões deslocadas" que frutificaram da colaboração entre o sábio qom Timoteo Francia e a antropóloga argentina Florencia Tola (2011); nas contundentes palavras do yanomami David, que Bruce Albert (2002) chamou de "crítica xamânica da economia política da natureza"; nas sofisticadas e inovadoras reflexões do intelectual e músico zapoteco Jaime Martínez Luna (2010) sobre os múltiplos sentidos da "comunalidad"; nos diálogos do subcomandante insurgente Marcos com o viejo Antonio; ou na apropriação do arsenal teórico anticolonial africano atualmente realizada por intelectuais mapuche (Vargas, 2017).

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro formula uma interrogação inquietante: "o que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo?" Este é o desafio que os pensadores indígenas lançam para toda América Latina. Por quê isso deve parecer, nas próprias palavras do antropólogo, tão "impossível"? "Levar a sério é, para começar, não neutralizar", avança Viveiros de Castro (2015: 227). Já é mais que tempo do pensamento latino-americano encarar com seriedade e respeito as múltiplas potencialidades desse

pensamento indígena tão obliterado, tão neutralizado, tão ignorado. Se queremos multiplicar as possibilidades do nosso mundo (e de outros mundos possíveis) abrindo caminhos para democratizar a democracia, porque não aceitar o desafio lançado por esses indígenas pensadores e experimentar os efeitos que esse pensamento pode produzir no nosso? Sobretudo e verdadeiramente, porque não aprender com eles?
Caminhamos...

Referências bibliográficas:

Albert, Bruce (2002) "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)", In Albert, Bruce y Ramos, A (Eds), Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico, Editora da UNESP, São Paulo, 239-277.

Francia, Timoteo y Tola, Florencia (2011) Pensamientos políticos y filosóficos qom, Rumbo Sur/UBA/IWGIA, Buenos Aires.

Martínez Luna, Jaime (2010) Eso que llaman comunalidad, Oaxaca/Campo.

Vargas, Sebastião (2014) Antropofagia cultural: momento do pensamento crítico latino-americano, Revista Eletrônica da ANPHLAC, 17, 282-303.

Vargas, Sebastião (2017) História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. História Unisinos, (no prelo).

Viveros de Castro, Eduardo (2007), Encontros, Azougue Editorial, Rio de Janeiro.

Viveros de Castro, Eduardo (2015) Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural, Cosac Naif, São Paulo.

Emergencias n° 26
diciembre 2017, gt. Iiee idea-usach

La condición juvenil rural: un espejo de la crisis civilizatoria

David Sánchez Sánchez*

Viví mi infancia y parte de mi juventud como habitante del medio rural en el estado de Jalisco en México, un territorio diverso, pero con una marcada tendencia histórica a la agricultura comercial; actualmente el propio gobierno estatal denomina a Jalisco como "El gigante agroalimentario de México". Las publicidades gubernamentales triunfalistas hablan de los grandes logros de exportación de alimentos como aguacates, "berries", maíz, tequila entre otros; los territorios se van llenando de monocultivos y de invernaderos; y conforme la producción crece también lo hacen las problemáticas de las juventudes que sobreviven en estos lugares.

Crecí rodeado de publicidades de semillas "mejoradas" (híbridas) y llegué a jugar con envases vacíos de herbicidas mientras mis familiares adultos fumigaban los cultivos de maíz; escuché en la escuela y a muchos familiares decir que estudiaría para que me fuera bien en la vida; llegué a creer que no era posible una vida digna en el campo y me fui a la ciudad a estudiar una carrera universitaria.

Conforme fui estudiando, enfocándome hacia las ciencias sociales más críticas, me comencé a dar cuenta que la promesa juvenil de estudiar "*para ser alguien en la vida*" se parece mucho a la promesa de la revolución verde "*utiliza este paquete tecnológico [semillas y agrotóxicos] y tu producción mejorará*". Ambas "*vías de desarrollo*", ocultan toda la serie de relaciones y de condicionamientos que hay detrás de ellas, lo que las convierte en una trampa difícil de ver y de salir de ella

*Mexicano, Maestro en Psicología Social, Coordinador de Caracol Psicosocial A.C y del proyecto "Desde las Raíces: Educación ambiental y acción comunitaria", E mail: mpsdavids@gmail.com

puesto que nos deshabilitan para entender integralmente lo que nos pasa y subsistir; lo cual nos encierra en un círculo donde terminamos reproduciendo lo que nos vulnera.

El llamado Desarrollo fue un discurso y una apuesta estatal materializada en distintas intervenciones estructurales. La migración, la producción de maíz como agronegocio y la educación hasta la profesionalización, al inicio fueron apoyadas de distintas maneras por políticas y programas estatales hasta que se constituyeron como las principales trayectorias para las juventudes en el medio rural; después el mismo Estado mexicano gira hacia el neoliberalismo, y va desestructurando lo que apoyaba dichas trayectorias. Las diversas crisis que esto va provocando, se enfrentan de maneras cada vez más individuales. Las juventudes responden como pueden ante esto y muchas veces son juzgadas duramente por las generaciones anteriores que los ven como apáticos, desinteresados en el futuro, apolíticos, etc.; aplicando la vieja fórmula del conflicto generacional: todo pasado fue mejor; sin cuestionar a fondo todo lo que se está jugando y transformando.

Desde 2012 aposté junto a otro colega, a impulsar un proyecto juvenil de educación ambiental y acción comunitaria en mi comunidad de origen. En el intento de hacer un proyecto adecuado a las condiciones de las y los jóvenes de la comunidad, la acción se fue convirtiendo en experiencia, en conocimientos nuevos y en preguntas. Para estos años de acción y participación comunitaria, fueron necesarios los saberes críticos de las ciencias sociales, de la psicología social, de la educación popular, pero también, y, sobre todo, los de las distintas luchas que resisten en México, a saber: Los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en Chiapas, la Red en Defensa del Maíz, la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales y la de la red que en Jalisco impulsó la Escuela Campesina de Alternativas Sustentables.

Desde las ciencias sociales el conocimiento sobre juventudes tiende a ser muy urbanocéntrico; desde los movimientos sociales y las luchas, los saberes sobre juventud se expresan más en tono de queja y preocupación por el relevo generacional. Ambas miradas son incompletas, necesitan tejerse para buscar nuevas formas de

observar y de comprender; porque si no, se sigue tratando de comprender a los jóvenes con los esquemas y los juicios de generaciones anteriores; como si la reestructuración actual del capital no jugará un papel central en lo que viven las juventudes; cargando así a las nuevas generaciones de responder por lo que se fue fraguando desde antes que nacieran. Las nuevas generaciones tienen frente a si el peso acumulativo de todas las crisis, y deben enfrentarlo a pesar de que ambiental, material, económica y corporalmente, tengan peores condiciones que sus padres o abuelos.

La importancia de este reto es porque se juega la vida misma, la suma e interacción de todas las cuestiones críticas que se despliegan en la actualidad tiene a varios autores hablando de una Crisis Civilizatoria, de ese tamaño es el reto y para él se requieren nuevos paradigmas para el conocimiento y la acción. En este sentido, es necesario considerar a niños, niñas, y jóvenes como sujetos situados histórica y políticamente y facilitar procesos que reconozcan su capacidad para construir alternativas. No se trata solo de ver a las nuevas generaciones como víctimas de un sistema que las alaba como su futuro mientras les niega el presente, es necesario verlas y visibilizarlas, apoyar sus propuestas. En el caso particular de la experiencia juvenil que menciono, el horizonte se hemos planteado así: "*Queremos vivir dignamente en el campo, cubriendo nuestras necesidades de subsistencia y recreación personal y comunitaria*".

Emergencias n° 27
enero 2018, gt. Iiee idea-usach

Los historiadores y la globalización

José Ragas*

Puede parecer una ironía –o acaso una broma de mal gusto– el que precisamente cuando los historiadores hemos comenzado a tomar más conciencia de incorporar un marco global en nuestros proyectos, esta nueva etapa de globalización pareciera estar llegando a su fin y siendo reemplazada por la aparición de nacionalismos extremos y el retorno a las fronteras. Lo que alguna vez fue visto como un paradigma de progreso con el fin de la Guerra Fría, el despegue económico de los años 90s y la hegemonía norteamericana y de la Unión Europea, hoy da paso a una situación más bien incierta y donde los historiadores tendremos que buscar posicionarnos para comprender lo que viene ocurriendo ante nuestros ojos y cómo esta nueva etapa cambiará la forma en la cual interpretamos el pasado.

Frente a esta aparente dicotomía, entre la apertura y el repligue, me gustaría sugerir una tercera vía, no necesariamente conciliadora, pero que puede brindar algunas sugerencias prácticas para no pasar de un extremo al otro al momento desde nuestra perspectiva. Lo primero es no renunciar a seguir investigando el tema de la(s) globalizacion(es). Se trata, sin duda, de uno de los fenómenos más importantes de los últimos siglos y que al incorporarla como metodología, ha desafiado la visión eurocéntrica que permeaba nuestros trabajos. Asumida tácitamente como la historia de la "occidentalización", la historia global fue comprendida en ciertos espacios como la crónica del avance inexorable de Occidente sobre el resto del planeta.

*Peruano, Doctor en Historia, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, jose.ragas@uc.cl

Precisamente, en estos últimos años dicha visión, incompleta, parcializada y discriminadora, fue desafiada lentamente por otra, donde Asia (con énfasis en China), Medio Oriente y África no son más la "periferia" sino espacios centrales desde donde se produjeron procesos similares de globalización y que serían los sucesores de Occidente en los próximos años. La visibilidad que estas áreas han ido obteniendo ha sido recibido con alarma por sectores conservadores políticos y académicos, que se han apresurado en prolongar el tono alarmista alguna vez lanzado por Samuel Huntington respecto del "choque de culturas" con Medio Oriente y el islam. Libros advirtiendo lo obvio –la pérdida de liderazgo de Occidente– hicieron su aparición en las estanterías, ofreciendo una visión corto-placista de la Historia y buscando legitimar la hegemonía occidental como la única posible. Felizmente, algunas otras iniciativas han buscado comprender mejor, por ejemplo, la historia de China, frente al escenario futuro.

Un segundo aspecto a considerar es que la globalización no es necesariamente "global". Es decir, la formidable expansión de instituciones, sistemas y prácticas no logra siempre penetrar del todo las sociedades. Sería no solo inexacto sino también miope ignorar los bolsones de personas y regiones que no han sido afectados por este proceso. Aun cuando la internet ha acelerado la globalización y el mundo está mejor conectado que antes, es importante no tomarla como una suerte de paradigma inevitable ni necesariamente positiva. Tenemos que volver la vista sobre aquellos grupos que no solo fueron excluidos de este proceso sino también aquellos que resistieron los impulsos globalizantes desde los gobiernos o por agentes foráneos. Estos grupos han sido tradicionalmente considerados de modo negativo, como opuestos al progreso, pero es un enfoque simplista que impide entender la complejidad de prácticas locales con fenómenos intrusivos externos.

En tercer lugar, los procesos de diáspora que han venido ocurriendo en la última década, debido a escenarios de guerra y desastres naturales en Medio Oriente o Haití, entre varios otros casos, ofrece una oportunidad para pensar en la circulación de personas y flujos humanos en el largo plazo. Algunos trabajos, como el de Lily Balloffet sobre la comunidad siria en Argentina,

ejemplifican la existencia previa de estas redes o la creación de nuevas según tratados internacionales, la opinión pública hacia los refugiados o la cercanía cultural entre regiones. Una de las manifestaciones más visibles de esta migración en América Latina, y que ha sido hecho notar por medios de prensa en diversas ciudades, ha sido la aparición del shawarma y el falafel en puestos callejeros, que ha gozado de aceptación entre comensales de cada país. Hay, por supuesto, aspectos más sombríos en esta adaptación a suelo extranjero, y que pueden ayudar a ampliar nuestra visión sobre las oleadas previas de inmigración del último siglo.

Por lo sugerido anteriormente, creo que sería un error abandonar el estudio de la globalización y sus diversas facetas, y reemplazarlo tajantemente por otro basado en el nacionalismo (extremo). La historia de la globalización aún tiene mucho por ofrecer, y apenas hemos comenzado a comprender su dimensión y complejidad. El reto más importante va a ser llevar este enfoque fuera del campo académico de modo tal que escapemos de la camisa de fuerza a la que nos lleva en ocasiones la historia (hiper)nacionalista.

Emergencias n° 28
abril 2018, gt. Iiee idea-usach

La urdiembre androcéntrica de la formación profesional en ciencias sociales

Sandra Iturrieta Olivares*

En América Latina el avance de los estudios de género, la difusión de tales conocimientos y su aplicación en la intervención social, han propiciado en el mundo laboral, la deslegitimación paulatina del machismo como sistema ordenador de las relaciones profesionales. No obstante, resabios machistas continúan sustentado el neo-machismo que constituye un modo soterrado de legitimación de los patrones de interrelación patriarcales. Tal neo-machismo, se reflejaría entre otros aspectos, en el modo en que lo "femenino" y lo "masculino", como categorías binarias de atribuciones socio-culturales a las características biológicas de los sexos, soterradamente afectan el pensamiento de cientistas sociales.

En tal sentido, la formación profesional de pregrado es influyente dada la subsistencia actual en nuestras aulas, de un currículum oculto de género, en que el modo como operan las concepciones respecto de "lo femenino" y "lo masculino" durante dicho proceso de formación, se invisibiliza y en ocasiones se banaliza en nombre de un ideario de igualdad y justicia, las más de las veces sustentado en concepciones de género circunscritas meramente a la división sexual del trabajo, desatendiendo la dimensión simbólica de las atribuciones culturales a los sexos.

Investigaciones recientes demuestran como el pensamiento de las mujeres es silenciado. Ello se refleja por ejemplo en el análisis de

*Chilena, Doctora en ciencias sociales, Académica de la Escuela de trabajo social de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica E mail: sandra.iturrieta@pucv.cl

un total de 71 textos escritos por cientistas sociales latinoamericanos, en la última década, respecto de los tipos de reflexividad trabajados (1). Para dicho análisis el tipo de reflexividad fue desagregado en: Cognitiva; estética y hermenéutica. Del total de textos, 30 fueron escritos por hombres, 29 por mujeres y 12 en equipos mixtos, lo que viene a desmitificar en primer lugar la idea de ciencia como privilegio androcéntrico patriarcal, ya que se demuestra que las cientistas sociales producen igual cantidad de textos escritos en que sus colegas. No obstante, al adentrarse en los contenidos, se evidencia que el pensamiento de las mujeres es silenciado en los equipos mixtos, lo que se refleja por ejemplo en los textos que conceptualizan la reflexividad como modernización reflexiva, en que las mujeres analizan la reflexividad estética, mientras que en los textos escritos por hombres ello no está presente, como tampoco lo está en los textos escritos por equipos mixtos. Por tanto, en el trabajo mixto, la inquietud de las cientistas sociales por la reflexividad estética conceptualizada como modernidad reflexiva pierde protagonismo, primando los intereses de sus colegas hombres.

Por otra parte, la investigación desarrollada en relación a las ideas con las que hombres y mujeres construyen su ser profesional (2), muestra diferencias atribuibles a su socialización de género, la que no habría sido deconstruida durante la formación profesional de pregrado. A través del análisis de las ideas contenidas en 32 entrevistas en profundidad desarrolladas con profesionales del campo de la sociología y del trabajo social, se estableció el constructo eidético respecto al "ser profesional" subyacente a sus discursos y los destinatarios de dichas ideas. Así, por ejemplo, cuando las mujeres indistintamente de su profesión, evidencian las ideas de sí mismas en relación al ser profesional, construyen un tipo de profesional que no escribe por falta de formación teórico-metodológica; al que le faltan elementos teóricos para enfrentar la intervención social; capaz de sorprenderse con la injusticia social y de cautivarse con el trabajo, con la gente; que entiende a los demás y se siente útil. Mientras que, en iguales condiciones, a los discursos de los hombres subyacen las ideas relativas a que como profesionales necesitan validarse frente a profesionales de otras áreas ya que trabaja interdisciplinariamente; generan ciencia para no equivocarse; manejan distintos tipos de conocimientos;

funciones amplias e ilimitadas, son mal remunerados, pero con gusto por su profesión. De este modo quedan en evidencia las construcciones simbólicas que sustentan los estereotipos de género y que se mantienen vigente en la actualidad.

De allí la necesidad de que la formación profesional de pregrado se haga cargo de la urdiembre que va entretejiendo y que contribuye a silenciar y encasillar el pensamiento de mujeres creadoras, amplias y disidentes, constructoras de relaciones igualitarias. Urge entonces, potenciar la necesaria autonomía del pensamiento de las mujeres que supone la deconstrucción del androcentrismo presente en la formación profesional. Para ello se debiera confrontar el proceso de formación profesional, trabajándolo no como meros contenidos cognitivos, sino como modos de habitar el mundo.

Notas:

(1) Esta investigación fue desarrollada en el marco de la pasantía posdoctoral desarrollada por la autora en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. (IDEA-USACH), la que fuera acompañada por el Dr. Eduardo Devés.

(2) Esta investigación fue financiada por el concurso interno de proyectos de investigación de la dirección de investigación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Emergencias n° 29
mayo 2018, gt. Iiee idea-usach

La universidad para pensar y para dejar de pensar (o "periódicamente es necesario pasar lista a las cosas…")

Sandra Vega Gajardo*

El poeta argentino Roberto Juarroz en el Poema 3 dice de manera muy sencilla y clara que periódicamente hay que comprobar la presencia de las cosas, sentenciando de manera un poco misteriosa que "nada debe reemplazar lo ausente". Tal vez la poesía, además de tomarse licencias propias, permite que otras personas interpretemos libremente sus sentidos. Desde allí me permito relacionar esta con el sentido de las Universidades, el pensamiento con tradición feminista y la posibilidad del encuentro humano en una comunidad universitaria del Siglo XXI.

Desde el lugar de la docencia y la academia, es una preocupación dejar pasar cotidianamente la posibilidad de un encuentro de ideas bajo el pretexto de las urgencias organizacionales que, casualmente, se están pareciendo en casi todos los sitios vitales. Por una parte, creo que estudiantes y docentes compartimos una intermitente sensación de "estorbo" de aquellas actividades que no se traducen en el producto solicitado y/o premiado desde el fantasmagórico lugar de autoridad. Pero, por otra parte, vemos frecuentemente salir a la luz un ahogado conflicto que saca a relucir el montículo de problemas acumulados debido a la ausencia de debates. Y en estos conflictos sofocados han destacado especialmente la naturalización de situaciones históricas de abusos (como, por ejemplo, el acoso sexual universitario) transitando paralelamente con la estandarización de las formas de presentar un problema

*Chilena, Doctora en Sociología, Universidad Católica del Maule, svera@ucm.cl

social para que aparezca visible en las zonas "de peso" de la comunidad científica y política.

Aquello nos ha vuelto a poner una pregunta que no debiéramos seguir esquivando (aunque estorbe): ¿Por qué valdría la pena nutrir de sentido una comunidad universitaria en estos tiempos? Y creo que aquí tenemos distintas salidas, por lo menos desde una crítica optimista. En principio me parece muy pertinente realzar el significado del encuentro humano con los alcances que Hanna Arendt destacó de los esfuerzos para mostrar "lo común" sin renunciar al trabajo de la interacción que es lo que posibilita -en discurso y acción- nuestra real y consistente humanidad. En este punto destaco y valoro –advirtiendo los riesgos de banalización- que el debate feminista se haya ampliado en las Universidades. Lo recalco como ejemplo por dar cuenta de batallas culturales de resignificación de espacios que podemos hoy declarar aún irresolutas a pesar de los avances formales. Creo que la profundización de debates enraizados en la crítica feminista ha mostrado la posibilidad de darle consistencia y cuerpo a aspiraciones de referencia como la justicia y el respeto, evitando cotidianamente que habiten en la imprecisión y desplome hacia el desierto de las ideas o de la corrección política.

Sin embargo, poblar el encuentro público no es honesto si damos por sentado el espacio universitario como lugar de interacción. Sería más fructífero advertir -e incluso asustarnos- ante la ausencia o atrofia de ese encuentro en pos de lo nombrado de distintas maneras ("productividad", "universidad compleja", etc.) pero que parece significar (o dejar de significar) una sola cosa.

Creo que hacernos consciente de ese riesgo es un requisito fundamental para llenar de contenido y aperturas francas las definiciones éticas de Universidad que muchas y muchos queremos fortalecer.

Periódicamente,
es necesario pasar lista a las cosas,
comprobar otra vez su presencia.
Hay que saber
si todavía están allí los árboles,

si los pájaros y las flores
continúan su torneo inverosímil,
si las claridades escondidas
siguen suministrando la raíz de la luz,
si los vecinos del hombre
se acuerdan aún del hombre,
si dios ha cedido
su espacio a un reemplazante,
si tu nombre es tu nombre
o es ya el mío,
si el hombre completó su aprendizaje
de verse desde afuera.
Y al pasar lista
es preciso evitar un engaño:
ninguna cosa puede nombrar a otra.
Nada debe reemplazar a lo ausente.
- Roberto Juarroz -

Emergencias n° 30
junio 2018, gt. Iiee idea-usach

Ser mapuche y feminista: la piedra en el zapato de la tradición

Marié Urrutia Leiva*

Ocuparse y preocuparse de la presencia de la mujer mapuche en la presente y futura agencia desarrollada en el pasado y presente, siempre ha resultado ser un ejercicio problemático e incómodo, más aún si éste se ejerce desde perspectivas feministas. Es cuestión de reflexionar en torno a frases cotidianas: *"si eres feminista no eres mapuche", "el feminismo es una ideología winka, no es mapuche", "nosotros somos mapuche, somos dualidad"* o el típico, *"no dividas la lucha mapuche. Primero hay que llegar a la autodeterminación"*.

Hay una frase que llama profundamente mi atención. Es aquella que se refiere a la posición de superioridad de la pureza mapuche -si es que esto existiera- por sobre un mapuche supuestamente *awinkado/da*. Recordemos que la expresión *awinkado* refiere a una idea peyorativa para nombrar aquello que dejó de ser propiamente mapuche. En resumidas cuentas, el *awinkamiento* se produciría por el abandono de prácticas tradicionales mapuche y la adquisición de quehaceres occidentales. Quien cataloga las purezas raciales domina la relación de poder entre un cuerpo más o menos mapuche.

Entrar en esas categorizaciones es un juego lamentable para el movimiento político mapuche, pues algunos se sienten con derechos de decidir abiertamente qué es propiamente mapuche y qué no lo es. Aún más, se siente con la capacidad de decidir si una mujer es o no mapuche por ser feminista. Este juego de poder me lleva a recordar el mismo ejercicio de Sergio Villalobos, quien por medio de la justificación de la pureza racial indicaba que los

*Chilena, Licenciada en Historia, USACH, marie.urrutialeiva@gmail.com

mapuches no existirían pues ocupan zapatos, celulares y refrigeradores, artefactos de uso occidental y no "propiamente mapuche". A veces sin darnos cuenta, los juicios de valor se convierten en aquello que por años rechazamos, y que repetimos para evaluar lo propiamente mapuche.

Cuando una mujer mapuche se auto reconoce como feminista de inmediato se encienden las alarmas de la pureza y tradición mapuche. Por un lado, podemos comprender que hay un recelo hacia el feminismo liberal, pues éste desea salvar a la indígena del yugo patriarcal, un feminismo blanco-liberal que sólo nos ocupa para ser la última en hablar en un foro o somos la que ocupamos la silla del folclor dentro de sus organizaciones. Compartimos la crítica, pero no por eso dejaremos de cuestionar las violencias patriarcales que nuestros propios *lamngen* ejercen sobre nosotras.

En algunas ocasiones podemos escuchar cómo se escudan en la cosmovisión mapuche de la dualidad para señalar que dentro del mundo mapuche no se comprende el hombre sin la mujer, que ambos son importantes, y que, por lo tanto, el feminismo no tendría cabida en lo mapuche. Esto suena muy bien en el mundo de las ideas, un mundo casi mágico e ideal, pero en la praxis la cuestión es distinta, las mujeres en espacios urbanos y rurales continuamos siendo violentadas por el Estado, por la pobreza, y por nuestros hermanos. Lamentablemente, como mujer mapuche, no veo la dualidad cuando el *lamngen* abusa de la ñaña, o cuando Venancio Coñoepan trató de ramera a Zoila Quintremil.

Para materializar lo anteriormente dicho, me gustaría traer a colación la influencia de la izquierda chilena en el movimiento mapuche contemporáneo, las ideas de revolución, nuevo hombre que acuñan dirigentes político mapuche. El caso de Héctor Llaitul es ilustrativo, una mezcla identitaria entre el 'Che' y Leftraru que propone enfáticamente que la autonomía mapuche debía ser si o si de carácter revolucionaria.

El problema no son las definiciones que entrega Llaitul a la hora de pensar en el guerrero mapuche o en la estrategia política para llevar adelante a la autodeterminación. El problema es que no se cuestiona qué tan mapuche es hablar de revolución, siendo éste un

concepto abiertamente occidental. Pareciera ser que los ancestros duermen y no escuchan cuando hablamos de revolución, políticas de clase o partidos políticos dentro del Movimiento Mapuche, pero extrañamente *Tren Tren* y *Kay Kay* despiertan, encendiendo el radar de lo occidental cuando comenzamos a hablar práctica mapuche feminista. No sé si es una cuestión de voluntad, casualidad o simplemente responde a la internalización que tenemos en nuestras mentes de las lógicas coloniales y patriarcales.

Me pregunto, sin una respuesta clara, ¿hasta cuándo nos ampararemos en el discurso de la pureza mapuche para legitimar violencias coloniales, violaciones sexuales, maltratos hacia la mujer y prohibiciones ancestrales que nos excusan de la agencia política y nos relegan exclusivamente al rol de *cuidadora de la cultura en el fogón*?

Emergencias n° 31
julio 2018, gt. Iiee idea-usach

Defensa del agua y los ríos. Berta por siempre

Pedro Canales Tapia*

El 3 de marzo de 2016 la prensa informaba con alarma el asesinato de la dirigenta indígena en Honduras, Berta Cáceres, 43 años, cuatro hijos. Como parte del pueblo Lenca, Berta destacó desde muy joven por su compromiso con su gente y los valles en los que nació.

El pueblo Lenca es reconocido como un defensor de los cursos fluviales. El agua para este pueblo, así como para otros de la región, es un elemento sagrado, clave, único y parte de la vida de cada hombre y mujer de este pueblo.

Berta fue asesina por sicarios mandatados por el poder económico trasnacional, que acecha y aspira a explotar los ríos y recursos de territorios en los que nació y creció Berta. Se erigió como líder opositora al ingreso de las empresas explotadoras; marcó el camino de su pueblo; arengó a su gente e hizo de esta gesta su razón de vida y tristemente, también su razón de muerte. La idea de los asesinos fue sembrar el terror y desmovilizar a la población local. Craso error. Con la muerte de Berta, los y las Lencas blandieron con más fuerza y x ¿coraje las banderas de la defensa de su pueblo, sus aguas y sus paisajes.

En 2015 Berta recibió el premio Goldman por su lucha en favor del medio ambiente. Celebre fue su oposición a la construcción de la represa Agua Zarca, al noroeste de Honduras, en el río Gualcarque. Todo un triunfo de Berta y su pueblo.

*Chileno, Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, E mail: pedro.canales@usach.cl

A partir de las movilizaciones, la mayor empresa del mundo en construcción de represas, de capitales chinos, Sinohydro, retiró su participación, con lo cual este proyecto perdió fuerza diametral. El Banco Mundial, por medio de la Corporación Financiera Internacional, también se retiró del proyecto. El 2013, la movilización Lenca fue total. Un año con los caminos cortados íntegramente. La dirigenta a la BBC le indicó que ellos y ellas - Lencas- eran guardianes de los ríos, especialmente las mujeres porque en sus cauces habitan los espíritus femeninos.

¿Cuál es la situación Lenca hoy en día? si bien lograron la salida de la trasnacional, luego de la muerte de Berta, el amedrentamiento a otras mujeres ha sido la tónica. También, han debido salir del país los hijos de la dirigenta asesina por motivos de seguridad. En este mismo sentido, en el mes de Julio de 2016 fue asesina otra dirigenta indígena, Lesbia Yaneth, quien también era parte del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH).

La muerte de estas dos mujeres se ha catalogado como femicidios políticos en su país. El llamado internacional, de organizaciones de Derechos Humanos y de Mujeres, ha sido claro: no más muertes a mujeres indígenas, dirigentas y activistas medioambientales. La violencia en este sentido no es solo un acto en sí, es un hecho con dolorosa profundidad histórica. Es el peso colonial el que está detrás de estos actos, su planificación y ejecución.

Al cierre, consignar un par de preguntas: ¿Cómo se define la violencia contra las mujeres? ¿Cuáles son las características de la violencia colonial contra mujeres indígenas? ¿Qué salidas se observan a esta y otras violencias contra mujeres?

Creo que esta lamentable tendencia, de violencia contra mujeres, es parte de una ideología machista sin duda. La educación formal y la impartida en los hogares debe cambiar cualitativamente. En cuanto a la violencia colonial contra mujeres indígenas, es compleja la situación actual tanto en Honduras como en el resto de los países de la región. en Chile, son conocidos los casos, también en el año 2016, del asesinato de Macarena Valdés en Liquiñe, región de Los

Ríos, quien se opuso a la construcción de una hidroeléctrica en territorio mapuche. Los asesinos, intentaron engañar a la justicia, queriendo declarar la muerte de Macarena como suicidio. Hasta el día de hoy, la impunidad envuelve este caso. El compañero de Macarena, Rubén Collio y su familia ha dado la pelea en tribunales para activar las diligencias y lograr de una vez por todas la esquiva justicia. Otro caso, es el de Lorenza Cayuhan, presa política mapuche, quien dio a luz a su hija Sayen, engrillada en el Sanatorio de la ciudad de Concepción, también en el sur de Chile. Organizaciones de Derechos Humanos denunciaron esta situación a todas luces aberrante e inhumana.

Son muchos los desafíos que nos depara este entramado de abusos y violencias de género. La articulación de ideas, desde universidades y centros de pensamiento, debe comenzar a promover de una vez por todas, nuevos lenguajes, nuevas actitudes frente a la otredad, nuevos parámetros conductuales y un mayor desarrollo del sentido ético y el valor de ser persona, gente, con razón, voluntad y emocionalidad.

Es hora de comenzar.

Emergencias n° 32
agosto 2018, gt. Iiee idea-usach

Sobre sueño en el pabellón rojo, de Silvia Rivera Cusicanqui

Mónica Salinero Rates *

A propósito de que me encuentro terminado la novela china de Cao Xuequin, Memorias de una roca (1792), también llamada Sueño en el pabellón rojo, quisiera compartir aquí una reflexión sobre el pensamiento de Silvia Rivera Cusincanqui y, en especial, de su propuesta de sociología de la imagen a través de su cortometraje de ficción Sueño en el cuarto rojo, bautizado así en referencia a la novela citada (1). En Memorias de una roca, el autor comienza explicando que su obra se origina en la necesidad de darles un lugar destacado a las mujeres que conoció en su vida, tras haberse dado cuenta de la ilusión en la que había vivido durante casi toda su vida: "Habiendo fracasado en todo cuanto/ emprendí en este mundo atareado y/ polvoriento, vine en recordar a todas las/ muchachas que antaño me rodearon./ Entonces, como un trueno, me asaltó la/ idea de que cada una de ellas me había/ superado en conducta y raciocinio. ¿Cómo yo, / orgulloso de mi condición de/ varón, podía ser menos que una mujer? / Pero ya la vergüenza estaba de sobra y/ el arrepentimiento era inútil. Sí, / realmente no había nada que hacer." En honor a ello, primero, quisiera declarar que esta columna es un humilde y pequeñísimo, pero sincero homenaje, a las mujeres que, desde diversos lugares, posiciones y tiempos de nuestro mundo, han gestado transformaciones (grandes o imperceptibles) en el pensamiento y la acción, incluida Rivera Cusicanqui, que han permitido que hoy yo pueda compartir estas reflexiones.

Retomando la idea de lo ilusorio, tanto en la obra de Cao Xuequin, como en la de Rivera Cusicanqui están presentes y, en ambas también, ligada a la confusión entre lo verdadero y lo falso, de esta

*Chilena, Doctora Ciencia Política, Investigadora independiente, E mail: monicasalinero@gmail.com

manera tensionando la idea de una existencia humana lineal, binaria y racional. El cortometraje, es sobre la fiesta del carnaval de Oruro y las escenas religiosas católicas-andinas sobre la batalla entre el arcángel Miguel y el diablo, y el pecado de la carne, lo que es relatado de forma paralela a un triángulo amoroso compuesto por la y los sujetos que representan a estos tres personajes en el carnaval, quienes a su vez estarían representando el triángulo entre lo blanco, lo indio y lo mestizo (el personaje mujer/pecado mujer/deseante). Tal como se puede observar en el cortometraje, para Rivera Cusicanqui el discurso de las imágenes, en este caso imágenes en movimiento, permiten evidenciar (y, sin duda, analizar) la realidad social que ha sido simplificada, raptada en sus sentidos por los discursos y lenguajes dominadores.

En efecto, la superposición de historias, personajes, y tiempos del cortometraje en el contexto de un ritual andino nos habla sobre la actualización del mito en el orden, no sólo de lo religioso, sino del orden social, de género y colonial, nos habla de ese acto perdido en el tiempo que se recrea para dar lugar al orden establecido. Así, el rito del carnaval permite vivir dos realidades paralelas que se entrecruzan: la realidad de lo contemporáneo y el tiempo largo de la tradición y el mito. El carnaval es la excusa que permite poner la realidad entre paréntesis y hacerla ilusión, mezclando la vida cotidiana de quienes participan en el carnaval con el tiempo actualizado del ritual. Así, en unos cuantos minutos, Sueño en el cuarto rojo nos introduce en un pasado colonizador que se actualiza día a día en la vida cotidiana de los sujetos, hombres y mujeres; un pasado que se encuentra anclado en la memoria del ser interior de lo mestizo y, que se expresa en los malestares, los deseos, acciones y sueños pasados, presentes y, que, si no se hacen conscientes, persistirán en los sueños y las ilusiones futuras. La utilización de recursos simbólicos y retóricos, permite complejizar la textualidad y la temporalidad del discurso, que se encuentra en el centro de la manifestación de lo onírico, y es en esta característica que podemos dar cuenta del por qué utilizar la idea del sueño en el cuarto/pabellón.

En este cortometraje de compleja estructura discursiva, y en su análisis de la obra de Waman Poma, es posible identificar y aprehender algunos de los planteamientos de Rivera Cusicanqui

sobre la sociología de la imagen. Entre estos, cabe destacar, que las imágenes son un campo de gran riqueza de información y producción de sentido, desde una misma imagen es posible obtener información sobre las distintas capas discursivas de los fenómenos; además, las imágenes tienden a la imposibilidad de resolución en torno a ideas binarias y, como producto de la edición, las imágenes nos señalan el proceso que hay detrás de dicha operación de producción, y es necesario utilizar formas de análisis que permitan descubrir las contradicciones y rememoraciones. Para Cusicanqui la sociología de la imagen tiene como fuente todas las formas de representación del mundo visual, desde la fotografía, el video, hasta la prensa o la estructura del espacio urbano que tiene las huellas del pasado. Consistentemente con su planteamiento de que estamos siempre de espaldas al futuro, y sólo es posible ver el ahora y el pasado, es que en relación a la sociología de la imagen sostiene que ésta se centra en una interpretación de la realidad que debe estar "(...) atenta a las conexiones de lo inmediatamente vivido con lo que C.W. Mills llamaba los grandes problemas de la época" (2). Para la autora, el análisis de la visualidad y la creación de imágenes, en especial de ficción, permiten un trabajo de construcción de textos interpretativos más agudos sobre las existencias de los otros y otras, de quienes hemos sido eliminados por la censura y expropiados de sentido por la palabra.

---

(1) Se puede ver en youtube.
(2) Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) Sociología de la Imagen, Miradas Ch'ixi desde la historia andina, Tinta Limón ediciones, Buenos Aires, p. 24.

Emergencias n° 33
septiembre 2018, gt. Iiee idea-usach

Si Aristóteles hubiera guisado…

Liliana Iturrieta Olivares*

Sor Juana Inés de la Cruz (¿1648-1651? -1695), monja profesa en el convento de Santa Paula perteneciente a la orden de San Jerónimo de la Imperial Ciudad de México, escribió en 1691: "si Aristóteles hubiera guisado mucho más hubiera escrito", por supuesto que a nosotros nos resulta insólita y hasta graciosa la ocurrencia, porque podemos imaginar a un filósofo griego bebiendo serenamente un vaso de cicuta, viviendo en un barril o cayendo a un pozo por ir mirando el cielo, pero no lo podemos imaginar cocinando, sin embargo, la monja mexicana lo usa en uno de los argumentos que esgrime en su defensa en la carta que dirige el 1 de marzo de 1691 al Obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz, importante prelado, afamado teólogo y, además, sensor del Santo Oficio, que paradojalmente adopta el seudónimo de una religiosa, Sor Filotea, para dirigirse a sor Juana; no están del todo claros los móviles de tan ilustre varón que no solo publicó un escrito de la monja a sus expensas, sino que además tituló lo que sor Juana había llamado simplemente Crisis del Sermón, con el ostentoso título de Carta Atenágorica, es decir digna de la sabiduría de Atenea, pero junto con ella publica el obispo una dura carta de reconvención a la jerónima que no pudo menos que llenarla de miedo. Así eran las cosas en el Barroco novohispano, ambivalentes, ambiguas y peligrosas, vemos, sin embargo, cómo el discurso permite la inversión de roles entre sus claroscuros pliegues, cosa inaudita y a veces hasta incomprensibles para nosotros en un mundo dominado por la misoginia más radical, tan distinto del nuestro en donde pareciera que los roles tienden a equiparase cada

*Chilena, Estudiante de Literatura, Universidad de Buenos Aires, Ganadora del premio internacional de la sociedad rodoniana a los 100 años de José Enrique Rodó, andres_morais@yahoo.com.ar

vez más, donde las mujeres, sin tapujos y sin limitaciones llenan las calles reivindicando y exigiendo derechos impensados es una época en sólo cabía un destino a la condición femenina: el convento o el matrimonio.

Pero sor Juana quería justificar su insaciable ansia de saber y aun en la cocina aprendía, y mucho, cuando se le prohibían los libros y la pluma, era una época en que cualquier pequeño descubrimiento marcaba un hito y llenaba de satisfacción, hoy sin embargo, bastaría abrir Google para saber por qué un huevo se une en aceite o grasa y se disgrega en almíbar, pero claro ya no nos interesa porque las mujeres no nacimos para la cocina, y sor Juana tampoco, pero era curiosa, inquieta y perspicaz, por eso pone al filósofo griego en un rol impensado, porque lo percibe incompleto, falto de la mitad de la experiencia humana: la femenina, que para ella no era tal, porque creía en que el alma no tiene sexo, por lo tanto, el conocimiento tampoco, siglos después el feminismo ha llegado a la misma conclusión con argumentos y conocimientos distintos, las formas de decir han cambiado, pero el espíritu que guía los reclamos femeninos no.

Seguramente si Aristóteles hubiese guisado, hoy parecería a nuestros ojos menos misógino, pero no lo hizo, y esa es la gran oportunidad de nuestro siglo, cambiar la concepción androcéntrica del mundo, pero mirando hacia el futuro sin olvidar el pasado, aprendiendo de los errores cometidos y desgastando una causa noble con discusiones vacuas y menos si ya han mostrado su inviabilidad. Es de esperar que sea el discurso y no el lenguaje el que modifique nuestra percepción de la realidad, porque ese es el que está usando el sistema para incorporar la causa en su beneficio, la posverdad es el verdadero enemigo y no lo vemos con claridad porque ese es su objetivo. Sor Juana vio claramente, pese a todos los subterfugios, el peligro, pero nosotras pese a toda la información de que disponemos, o quizás por eso mismo, no vemos más allá de nuestro inmediato acontecer, porque de eso se trata, de embotarnos con falacias para que sigamos siendo útiles.

Emergencias n° 34
octubre 2018, gt. Iiee idea-usach

Entre la protección social y violencia simbólica del Estado chileno[1]

Sandra Iturrieta Olivares*

El diseño de las políticas sociales en Chile se caracteriza por ser centralista, universalista y focalizado. Es decir que tales políticas son elaboradas sobre la base de problemas sociales y personas destinatarias, construidas sobre tendencias generales sin observación alguna de las particularidades locales. Ello da como resultado que las políticas sociales y las formas de implementarlas, se diseñen en el aparato burocrático central del país, sobre el imaginario de una persona chilena, habitante de la zona centro y urbana, y que además responde a los parámetros con los cuales ha sido focalizada tanto la prioridad, como los recursos destinados a la protección social. Es decir que las ideas subyacentes al modo como son diseñadas las políticas sociales en el país, van paulatinamente construyendo un tipo de persona destinataria de tales políticas, y a la vez instruyen -en los más de los casos- un modo de desarrollar el trabajo profesional en relación a los problemas sociales.

Frente a las críticas al modo como se formulan y se instruye la ejecución de las políticas sociales en Chile, habitualmente se argumenta ¿cómo podría ser de otro modo si su objetivo es abarcar necesidades presentes en vastos sectores de la sociedad? Ello sería plausible como argumento si el estado chileno, además de

[1] Estas reflexiones son producto de la ejecución del proyecto de investigación Fondecyt N° 11170220, que aborda las subjetividades con que profesionales del campo de la intervención social, experiencian su ejercicio laboral en Chile.
*Chilena, Doctora en ciencias sociales, Académica de la Escuela de trabajo social de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Comité Académico Grupo de Trabajo de Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica E mail: sandra.iturrieta@pucv.cl

modificar sus prácticas como empleador, a través de sus diferentes reparticiones fomentara; reconociera el trabajo que implica; o al menos no prohibiera a quienes las ejecutan, el rediseño de tales políticas conforme a las realidades locales en las que desempeñan sus trabajos.

La ejecución de un amplio número de estas políticas se hace en el país vía licitación pública en la que participan organizaciones privadas sin fines lucro, ONGs y Fundaciones. Ello habitualmente da como resultado la contratación de profesionales del campo de las ciencias sociales a honorarios y por tiempos acotados. A su vez, esto se traduce en precariedad laboral para este tipo de profesionales, ya que significa que no tienen derecho a seguridad y protección social, ni otros tipos de derechos como trabajadoras/es asalariadas/os, sumándose a aquello la inestabilidad en el empleo con el consiguiente desgaste emocional que implica. En palabras de este tipo de profesionales a lo largo del país:

"los procesos de licitación provocan inestabilidad laboral y estrés en los equipos profesionales." (La Serena, sociología)
"la inestabilidad laboral y las malas condiciones laborales provoca rotación profesional y por tanto discontinuidad de los procesos de trabajo con las personas, eso vulnera sus derechos a un trabajo de calidad y también los nuestros como profesionales responsables." (Punta Arenas, trabajo social);
"hay sobrecarga emocional en el equipo profesional no solo por trabajar con el dolor humano, sino además por las propias condiciones de trabajo, pero las políticas sociales no protegen ante esa carga emocional." (Santiago, psicología)
"se nos impone una forma de trabajo y unas condiciones laborales que nos genera desprotección ante la violencia al interior de las instituciones, tenemos horario de entrada, pero nunca de salida del trabajo." (Antofagasta, antropología)
"no hay coordinación entre los programas sociales, porque cada política es licitada de modo separado, entonces como profesionales nos quedamos sin posibilidad de responder ante el vacío que va quedando entre una política y otra… tampoco tenemos posibilidades de innovar en eso". (Concepción, antropología)
"las mismas políticas, a veces explícitamente, indican que no se pueden modificar, pero a mí no me sirven porque están hechas para personas urbanas de la zona central." (Arica, trabajo social)

"yo rediseño las políticas para adecuarlas a las necesidades de la gente, pero nadie lo reconoce… menos me van a pagar por eso… es más, lo oculto muchas veces para no tener problemas con nadie." (Temuco, psicología)
"la continuidad laboral precarizada nos va volviendo cómplices del Estado vulnerador." (Valparaíso, sociología)

De modo que, si consideramos que el estado chileno precariza el ejercicio laboral de estas personas; impone una forma de trabajo heterónoma; no resguarda la continuidad de los procesos de intervención que las mismas políticas sociales instruyen, como tampoco la coordinación entre programas sociales; e impide o no valora el rediseño de dichas políticas para adecuarlas a los contextos locales, es posible argumentar que el estado chileno ejerce violencia simbólica sobre profesionales que se desempeñan en el campo de la intervención social y por consiguiente, sobre quienes han sido definidas por el mismo Estado, como personas destinatarias de esas políticas. De allí que sea urgente poner en discusión en nuestras sociedades, la idea de que la protección social sea un bien de mercado susceptible de ser licitado al mejor postor, como asimismo el rol profesional que cabe en ello.

Emergencias n° 35
noviembre 2018, gt. Iiee idea-usach

La descolonización del pensar y el hacer en Silvia Rivera Cusicanqui

Alejandra Ruiz Tarrés*

Las ideas de Silvia Rivera Cusicanqui se instalan en la historia del pensamiento latinoamericano desde la década de los ochenta, fundamentalmente a partir de la publicación en 1984 del libro "Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua. 1900-1980".

Desde entonces, pero incluso antes, a partir de su trabajo en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) (1), su propuesta se ha dedicado a la búsqueda de nuevas metodologías que le permitan acceder a otras formas de conocer y entender el mundo (por ej. la historia oral, la sociología de la imagen), validando en ese acto los saberes indígenas, sus epistemes, luchas, memorias colectivas de larga data; buscando abrir una comprensión de la sociedad boliviana más compleja, más rica, dinámica, identitaria y libertaria. Así, el quehacer investigativo se torna en una "práctica descolonizadora", en tanto no se enfrenta a un objeto de estudio a indagar, sino más bien genera una co-creación que incorpora las epistemes y sentidos propios de las comunidades (Rivera Cusicanqui, 2010), en la construcción del conocimiento sobre acontecimientos históricos que impactan a la sociedad boliviana como totalidad.

Pero acercarse a comprender y develar el colonialismo interno, requiere de herramientas novedosas. La apertura hecha por Rivera Cusicanqui desde otras epistemologías y métodos facilita la descolonización de la mirada y el pensamiento. En el intento por

*Chilena, Doctora Estudios Americanos, Comité Académico Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica. E mail: alejandra.ruiz@usach.cl

resquebrajar las imágenes heredadas por organizaciones sociales jerarquizadoras de etnias, clases y géneros; se abre la posibilidad de elaborar, asentar y potenciar pensamientos propios, al tiempo que poco a poco se despliega la potencia de la creación colectiva de un paradigma ch'ixi.

Según plantea la autora, lo ch'ixi expresa una yuxtaposición de colores opuestos (blanco/negro) que muestran otro (gris jaspeado), cuya composición no homogeneiza la diversidad de colores que confluyen. En lo ch'ixi se consigue una indiferenciada combinación de opuestos, una coexistencia que no aspira a una amalgama, planteando "la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa" (Rivera Cusicanqui, 2010).

La posibilidad de una convivencia abigarrada no hibridiza promediando las distancias, más bien reconoce el conflicto que la diferencia irresoluble comporta y lo subvierte en potencia. Lo potencialmente posible puede quedar encriptado como una marca insoslayable, sólo mientras los habitantes de sociedades abigarradas, en sus relaciones cotidianas, encuentran un registro que permita reconocer al "otro" en tanto "otro" también somos.

Por tanto, para avanzar en procesos de descolonización, se requiere la promoción y fortalecimiento de concepciones de mundo "ser-unos-con-otros" (Nancy, 2006), a partir de las cuales se agudiza el reconocimiento, más que particulares identidades, de las relaciones posibles entre los infinitos "otros" que existen; bajo el entendido que varios "otros" contienen la potencia de un "nosotros"; no homogéneo, ni híbrido o amalgamado. Son identidades colectivas que respetan los colores propios.

Para avanzar hacia esos horizontes será fundamental descolonizar ideas y prácticas, cuerpos y métodos. Los movimientos feministas e indígenas de estos tiempos han colaborado significativamente a avanzar en tales procesos, quienes nos dedicamos a las ciencias sociales y humanas podemos hacer lo propio. Silvia Rivera Cusicanqui, con su planteamiento metodológico y epistémico, ha

colaborado en tensionar las fronteras del quehacer vigente en las ciencias sociales, bajo la propuesta de un saber intelectual compenetrado con un saber práctico que comporta un alto compromiso político.

Notas:

(1) El grupo THOA de inicios de los 80, fue compuesto por Tomás Huanca, Zulema Lehm, Esteban Ticona, Ramón Conde y Silvia Rivera Cuscanqui. Luego, confluyeron también Lucila Criales, Humberto Mamani, Felipe Santos.

Referencias Bibliográficas:

Nancy, Jean-Luc. (2006). Ser Singular Plural. Traducción de Antonio Tudela. Madrid: Arena Libros.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). Ch'ixinakax Utxiwa. Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón

Emergencias n° 36
diciembre 2018, gt. Iiee idea-usach

Semblanza de una monja

Lilian Iturrieta Olivares*

Juana de Asbaje, habrá sido una niña muy hermosa, podemos deducirlo por los retratos que de ella se han conservado, dueña de una inteligencia sin par, tanto que el marqués de Mancera, virrey de Nuevo México entre 1664 y 1673, convocó a cuarenta de los más reputados sabios de su corte para que la examinaran, querían saber los doctos varones si su descomunal sabiduría era "infusa o adquirida", es decir, si había aprendido como cualquier mortal, es decir con esfuerzo y sudor o si por el contrario poseía una capacidad sobrenatural emanada vaya uno a saber de dónde; según testimonios que se conservan, el propio virrey comentó que ella los enfrentó como "un galeón enfrenta a unas cuantas chalupas", salió airosa de la prueba, es que fue una inquieta y curiosa niña prodigio que se obligaba a sí misma, privándose de golosinas y cortando su cabello cuando no conseguía aprender todo lo que se había propuesto, "porque no me parecía razón que estuviese vestida de cabellos cabeza que estaba tan desnuda de noticias que era más apetecible adorno", incluso llegó a pedirle a su madre que la vistiera de varón para poder ir a la universidad que había escuchado que existía en México, no valían para ella castigos ni amenazas, quería estudiar, quería aprender y comprender y nada la detenía; se convirtió muy pronto en lo que llamaríamos hoy una chica popular, favorita de la corte, joven, linda, inteligente, llena de fama y prestigio, pero como nada es perfecto, un problema la desvelaba: era mujer.

---

*Chilena, Estudiante de Literatura, Universidad de Buenos Aires, Ganadora del premio internacional de la sociedad rodoniana a los 100 años de José Enrique Rodó, andres_morais@yahoo.com.ar

Comunicamos que Liliana, lamentablemente, falleció el 26 de diciembre de 2018. Sin duda estas letras y esta columna son un Homenaje a ella, y un saludo en este momento difícil a su familia.

El destino de la mujer en el siglo XVII era el matrimonio o el convento y Juana descartaba de lleno la primera opción, sabía que no estaba hecha para la vida conyugal; después de mucho cavilar, de reflexionar y analizar, de luchar contra las "impertinencillas de su genio" se decide, a instancias de los pescadores de almas que la rodeaban, por el convento y da sus razones: "Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de cosas (…), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación;" la vida conyugal no le atraía porque la apartaba de sus libros y la única forma "decente" de aprender era en el convento; se veía en el reflejo de Santa Teresa y otras muchas mujeres doctas de la historia y de la mitología de las que elaboró un extenso catálogo mucho más tarde, ya en los últimos años que su vida, que fueron pocos, sólo 46. Así ingresa primero, en 1667, como novicia en el convento San José de las Carmelitas, en el que permanece sólo unos cuantos meses y se retira aduciendo razones de salud, pero se rumorea que en realidad se fue por la extrema rudeza del convento que probablemente no le dejaba tiempo (ni cuerpo) para estudiar. Luego, en 1669 ingresa en el convento de Santa Paula de la Orden de San Jerónimo, donde permanecerá por el resto de su vida, adoptando el nombre por el que todos la conocemos sor Juana Inés de la Cruz.

Pero en el convento, tampoco las cosas fueron tan fáciles, solía su suceder que justo cuando se disponía a estudiar, en la celda vecina se ponían a cantar, o venía alguna religiosa a visitarla o se peleaban las criadas e interrumpían su estudio, pero más allá de las minucias cotidianas, los problemas sobrevenían sin ella buscarlos, por ejemplo, una priora le prohibió escribir, para nuestra fortuna el castigo duró solo tres meses porque la superiora fue removida, en otra ocasión les pareció que su letra era tan perfecta que parecía letra de hombre y eso era indecente por lo que la obligaron a deformarla. Claro que no todo era tan terrible, no todo era, como podría, imaginarse flagelaciones y penitencias, ella era célebre en América y en Europa, daba prestigio al convento, lo que redundaba en más y mejores donaciones y mayor afluencia de novicias con su correspondiente dote, además la madre Juana fue elegida democráticamente por sus hermanas, por varios periodos

consecutivos, como contadora y administradora de los bienes del convento, actividad que la ponía en contacto con lo más rancio de la sociedad novohispana y si sumamos a ello su actividad literaria y social, que incluía a los propios virreyes, podemos imaginar una vida ajetreada y rica en experiencias; por otra parte, recibía ingresos por sus obras y obtenía regalos de sus mecenas y admiradores, lo que le permitió disfrutar de una fortuna nada despreciable y vivir con comodidad; su "celda" por ejemplo, era una casa de dos plantas donde vivía con sus criadas y esclavas además de una sobrina que le encomendaron para que criara, a su muerte le dejó una pequeña herencia y el convento inició un juicio para reclamar lo que se le adeudaba por diversos préstamos que había hecho. Pero, pese a todo, estaba encerrada y sola, acosada permanentemente, con miedo a la Inquisición y necesitando justificar su inaudita inclinación a las letras en un mundo misógino y hostil.

Su vida, como se desprende de su obra, estuvo dedicada a justificarse y defenderse, recurrió a razones teológicas, filosóficas e históricas amparadas, por razones de seguridad, en su fe católica, entre las más llamativas para nosotros está su creencia en la asexualidad del alma. Es evidente que la idea de igualdad de género no podía cruzarse por la cabeza de sor Juana, el hombre era naturalmente superior y ella, mujer, monja y plebeya no podía superarlos en el plano mortal, pero si el alma, que es inmortal y es como explica Platón la que asciende por y para el conocimiento, no tiene sexo entonces el conocimiento tampoco lo tiene. La ascensión del alma que intenta comprender la desarrolla en uno de sus más bellos y profundos poemas, "ese papelillo que llaman Primero sueño".

En más de tres siglos mucha historia han recorrido las ideas de las mujeres latinoamericanas, pero vale la pena recordar, de tanto en tanto, a las pioneras que no tenían aún conciencia de género, no podían vislumbrar un mundo de justicia y equidad entre las personas independientemente de su condición o sus opciones sexuales, pero sí reflexionaban, en medio de sus padecimientos y sus miedos, en cómo sobrevivir en un mundo creado por los hombres para los hombres sin resignarse a sus imposiciones. Sor Juana finalmente hubo de claudicar frente al pesado aparato

eclesiástico, sin embargo, sabemos que en medio de la soledad y las flagelaciones siguió escribiendo y aprendiendo porque no entendía, seguramente, otra forma de vivir que no fuera la que le dictaba su conciencia.

Notas:

(1) Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz, carta fechada el 1 de marzo de 1691, líneas 266- 268.

Fuente virtual: http://www.cervantesvirtual.com/buscador/…

PONENCIAS

Emergencia y subsuelo del pensamiento*

Valentina Bulo**

Quiero agradecer la invitación y decir una cosa para no excluirme del relato y contarles desde dónde hablo. Voy hablarles desde la filosofía y a realizar una reflexión filosófica, tratando de ser lo más clara y concreta posible, aunque es bastante abstracto el tema. También quería entregar unos datos de Chile, escribí hace poco un artículo sobre las filósofas mujeres en Chile y las que están contratadas en la universidad son más o menos un 15% respecto a los hombres, bastante poco. Si lo pasamos a términos conceptuales, en el artículo digo que está en el umbral de la existencia, o sea apenas existen, eso sería un 15 %. Si vamos a la publicación de libros y las investigaciones también pasa lo mismo, así que intelectuales hay pocas, y mujeres en filosofía hay muy pocas. En Chile hay, por lo menos, cuatro universidades que jamás han tenido mujeres filósofas contratadas, lo que es bastante.

Pasando al tema, quiero empezar con una cita de alguien lejano, un poeta árabe de los llamados "poetas de la resistencia árabe", que murió hace un par de semanas, Samih Al Qasim:

A pesar de la fuerza del tirano, que espumarea de rabia
a pesar del desvío de alambradas que se alza en el sendero
a pesar del rencor de los fusiles que empuñan injusticia,
hemos llegado aquí.
Trágate, vergüenza, gobernante
que somos un pueblo,
sobre el recuerdo de los crímenes,
de la promesa de las víctimas
nos ponemos de pié.

Para pensar lo que significa la emergencia, la reflexión va a ser filosófica en el sentido de pensar la emergencia como una fuerza

---

*Ponencia presentada las I° Jornadas Internacionales Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, realizadas el 24 y 25 de septiembre de 2014.

**Doctora en filosofía, Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, E mail: valentina.bulo@usach.cl

que se está resistiendo a otra fuerza que la está oprimiendo, y también para pensar en esa fuerza que hace posible hacer una emergencia. Eduardo Devés hablaba, y tú también Alejandra, de un brotar; yo voy a tratar de concentrarme en esa fuerza que empuja el brote, más que en el brotar mismo. Al mismo tiempo, voy a comenzar confesando un prejuicio: cuando me dicen a mí la palabra emerger, lo primero que pienso es en las economías emergentes y pienso la emergencia como algo que en algún momento va a ser absorbido y va a poder ser transformado en algo vendible y mercantilizalable. Por eso tengo un prejuicio con esa palabra, porque uno se pregunta emerger para dónde, en qué sentido se quiere emerger. Evidenciando este prejuicio, lo repensaremos juntos. Atendamos entonces primero a la definición que tiene el grupo de estudio (GT.II. EE en Nuestramérica) en el texto de presentación que se encuentra en la página web que es la siguiente:

> "aquello que emerge es algo que brota, que emana desde un sustrato invisible o de un lugar que no ha sido visto hasta el momento. En este sentido, las intelectualidades emergentes hacen referencia a que el pensamiento nuestramericano, que ha permanecido oculto muchas veces, más bien silenciado, negado, pormenorizado por la academia y sus agentes reguladores de verdades".

Teniendo esta cita de fondo, que es con la que vamos a trabajar, voy a poner dos herramientas, la primera es que más allá de hablar de las intelectualidades emergentes o de las personas, vamos a tratar de pensar en ideas que están emergiendo, el pensamiento emergente. La segunda, es que voy a tratar de hacer una lectura materialista, en el sentido de ver el pensamiento como una praxis. Por lo tanto, vamos a ver un pensamiento que brota en el sentido que hace algo, que está removiendo, que está provocando cosas, que está produciendo realidades y que está conformando una Historia. En ese sentido, les cuento una experiencia personal: cuando entraba en la academia, a un departamento de filosofía, están todas las puertas de las oficinas cerradas, donde estaba todos los profesores de filosofía adentro, encerrados, pensando. Es era la idea de lo que veía de la academia, no sé si antes era también así. Era la producción teórica como la producción entre paredes con

respecto a todo lo que pasaba en la realidad, eso pasaba en filosofía y en otras disciplinas era igual. Estoy tratando de ir contra esta escisión del que produce teoría y el que lleva a la práctica el conocimiento, de ese modo entendiendo que esos profesores estaban produciendo un tipo de realidad al estar encerrados en esas oficinas, eran profesores teóricos que estaban produciendo un tipo de comunidad filosófica y un tipo de historia concreta, en ese caso aislados y encerrados. Por lo mismo, la lectura materialista no va a apoyarse en esa escisión entre teóricos y prácticos, sino que los junta a todos porque pueden ser unos más liberadores y otros más reaccionarios, pero todos están transformando la realidad.

Estas serían como dos herramientas de trabajo, y además tenemos la definición general que trabajaron ustedes como grupo. Con ellas voy a trabajar dos propuestas de dos autores contemporáneos, el primero es Arturo Roig, un mendocino que murió hace unos tres años atrás. El libro de Roig con el estoy trabajando es de 2002 y se llama "Ética del poder y moralidad de la protesta", en el que va a hacer el planteamiento de la moral de la emergencia latinoamericana. El segundo autor con el que voy a trabajar, un poco para hacer un contrapunto porque hay varios elementos en que son incompatibles y están planteando cosas distintas con respecto a la emergencia, es Luis Tapia, quien va a tener un concepto que parece opuesto y excluyente de la emergencia, que es el "subsuelo". Entonces vamos a pensar en la imagen del pensamiento que está brotando, en torno a la idea de estar debajo de la tierra y cuando está en el momento de la emergencia.

La definición y perspectiva de Roig sería principalmente dialéctica y por eso la cita inicial tiene que ver con pensar una emergencia con respecto a una fuerza que se está oprimiendo. Roig va a definir la emergencia como:

> "modos históricos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autoreconoce y se autoafirma en cuanto tal, para constituirse en una subjetividad plena, pero como es altamente defectiva, se plantea como una sucesión de recomienzos y recomienzos, o sea, una serie de emergencias. Se trata de sujetos surgidos de una

> realidad sociohistórica específica que ha generado respuestas específicas".

Aquí tenemos una primera manera de entender la emergencia, que es un movimiento de un sujeto que no ha sido reconocido como sujeto, que está en un contexto de ocultamiento y el momento de emergencia sería cuando el pensamiento, el pensador o el intelectual se autoafirma y se autoreconoce como tal, es el momento en que se levanta y dice "yo pienso".

Arturo Roig va a decir que en Nuestramérica la voluntad de emergencia ha sido desconocida sistemáticamente, especialmente por la academia, y en el mundo colonizado los recomienzos de emergencia han sido sucesivas fisuras o quiebres con respecto a una totalidad opresiva que impiden las distintas formas de emergencia. Entonces existe una suerte de realidad colonial, totalizante, con respecto a la cual tratan de surgir, y que al tratar de brotar genera fisuras. Roig dice explícitamente que esto no se da en la academia porque el espacio universitario se ha caracterizado más bien por una repetición de los conocimientos europeos y que la originalidad no fue buscada con un afán de ser novedoso, sino que la originalidad es fruto del encuentro histórico social; es decir, la originalidad del pensamiento emergente estaría dada por el encuentro en una realidad local, única y singular, eso es lo que la hace original. Por otro lado, algo abstracto es mucho más homogéneo y mucho más aplicable a distintas realidades, pero solo en el encuentro con la realidad concreta surge la singularidad y la originalidad.

Una de las características del pensamiento emergente en Roig, tiene que ver con la categoría de disenso. Como soy materialista, voy a tratar de pensar en una especie de desviación de una determinada corriente, como en los ríos, para hacer un remolino o una turbulencia o movimientos burbujeantes. El momento que Roig trabaja como disenso, lo pensamos como una desviación de una corriente, como un pensamiento que difiere y es un desvío de toda corriente principal. Roig a este desvío lo llama la afirmación utópica y la afirmación de la alteridad, lo que no está comprendido en los márgenes de una lógica imperante y estaría expresada como resistencia.

Otro concepto que trabaja Roig, lo toma a José Martí, es el ejemplo de Hombre Natural, el cual no es el Buen salvaje sino expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes de la estabilidad. Entonces, Roig va a señalar que él está trabajando del concepto del Hombre Natural como un principio subversivo que corroe una expresión bastante clásica y la transforma en otra cosa. Es como tomar un concepto de la colonia y lo hago atornillar para el otro lado; desde este punto de vista lo que estaría haciendo Martí con el concepto de Hombre Natural es hacerlo corrosivo de la eticidad vigente, hacerlo un principio de subversión en el sentido físico. Martí dice: "viene el hombre natura, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros".

Tendríamos, en el concepto de emergencia de Roig, este momento difiriente, este momento del disenso, y por otro lado, él dice que es necesario comprometerse con un principio universal, en todo momento Roig busca lo particular y el disenso, pero al mismo tiempo señala que desde él volvemos a plantear el universal que se encuentra en la dignidad humana, una dignidad que va a ser pareja de las emergencias de las necesidades que estén a la altura de esa dignidad, y que es irreductible a las diferencias de cada uno. Esta referencia al referente universal va a ser lo que nos hace sentirnos obligados en un compromiso social, por eso la importancia de no hacer una renuncia completa al universal, ya que si lo hacemos se nos cae el compromiso.

La emergencia en Roig, esta imagen de la semilla que está saliendo como una cierta fuerza de resistencia, ya que el pensamiento está oprimido y puja en su emergencia. Ahora vamos a pasar a Luis Tapia, a propósito de la misma fuerza de la resistencia, pero entendida de un modo quizás no tan dialéctico, no entendida como algo que nace en contra de algo, sino solo a esa fuerza que está intentando brotar.

Hay un autor que estoy leyendo bastante, Louis Althusser, que tiene un libro que se llama "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" y quiero tomar la expresión de la corriente subterránea para pensarla como fuerzas de pensamiento que pueden cruzar toda la historia como un no tener lugar en un

sentido utópico, que tiene fuerza utópica, dice Althusser: "cada vez que tratan de emerger, son opacadas o aplastadas".

Luis Tapia tiene un libro que se llama "La política salvaje" y en él hay un capítulo que se llama "subsuelo". El título del libro lo pone en singular, pero al final del libro dice que debiera estar en plural, por lo que lo voy a decir en plural; les digo las ideas generales y después vamos a la caracterización. Tapia va a decir que en el subsuelo hay momentos que son prácticamente inabsorbibles e inemergibles, él va a decir que todo orden social pretende ser una totalidad, produciendo formas y sentidos para contener los hechos y las acciones que ocurren allí, pero siempre hay una especie de resto contra eso. Para Tapia el pensamiento es inagotable, porque con respecto a cualquier clasificación u ordenación que hagamos hay una especie de exceso, por eso el subsuelo va a tener a tener que ver con un exceso de la política que es el pensamiento salvaje mismo. En este exceso es donde están la posibilidad de la renovación del desarrollo y también de su crisis, por lo tanto, este exceso es lo que va a provocar una determinada crisis política en un momento histórico, pero la fuerza va a quedar en el subsuelo y no va a pasar al nuevo orden, porque en el momento en que se produce un nuevo orden se provoca, nuevamente, otro exceso que queda por debajo:

> "En este exceso está la posibilidad de su renovación, de su desarrollo y también su crisis, solo una porción de este exceso se utiliza en la reforma de sus instituciones, una buena parte de lo que ocurre más allá de los espacios organizados del reconocimiento y la reproducción, generalmente es desconocida para la sociedad. A veces solo las crisis revelan este exceso al conjunto de la sociedad y del país. El subsuelo a veces se configura con parte d estos intersticios o de lo que ocurre y se produce en ellos como exceso de vida política y social, en parte con el exceso que se produce en el seno de la misma sociedad dominante, pero que permanece invisible por su heterogeneidad intrasistema"

Este subsuelo es la complejidad producida por el movimiento de las sociedades, pero que no es reconocida ni es asumida. Continúa Tapia afirmando:

> "Este exceso -va a decir, además- no es funcional y se da entre los intersticios de la vida separada moderna, por fuera y por debajo de las instituciones oficiales y es el lugar donde la vida se hace invisible. La superficie de la sociedad muestra y siguen la topografía de las instituciones que ordenan la vida social, la textura está dada por los discursos que son como la piel de las relaciones sociales y sus estructuras, sentimos lo que vivimos a través de los discursos, aunque sean algo que está más allá o subyacente. La forma y la superficie de la sociedad se suturan discursivamente".

Tenemos este subsuelo como un momento donde pareciera que la invisibilidad es condición de posibilidad de esa fuerza, y eso lo que quiero poner como un problema, porque plantea un reconocimiento que no se va a dar en términos de ser reconocido ante una totalidad como en el caso de Roig. Tapia va a decir que "el subsuelo es un archipiélago sumergido de islas y territorios del reconocimiento intersubjetivo, local y específico". Entonces aquí entramos a otra manera de entender el reconocimiento, el subsuelo no significa que haya una idea que no sea reconocida en absoluto, sino que solamente tiene un reconocimiento que es reconocido fragmentariamente, localmente, específica y momentáneamente: "es la geografía del reconocimiento fragmentado y local". Hoy miramos la realidad chilena y boliviana, y está llena de colectivos trabajando y produciendo conocimiento, me parece que la idea de subsuelo atiende un poco a esta otra manera, a lo mejor no son los grandes árboles que van a brillar por sobre los demás, pero es otra manera de aparecer que es transformadora de realidad, son colectivos que no quieren ser reconocidos en términos universales, sino que tienen un trabajo local y concreto. Acá en Chile podemos nombrar diez, veinte, treinta colectivos que están trabajando y tienen un trabajo intelectual constante.

Los momentos constitutivos son producidos, en parte, por prácticas salvajes que socavaron y produjeron la ilegitimidad y las

formas previas de orden social de dominación, suelen ser un componente fuerte de las recomposiciones y constituciones sociales, pero es algo que no puede formar parte del nuevo orden porque éste acaba reprimiéndola para producir la sustitución institucional y cultural, es decir, el nuevo disciplinamiento y reglas sociales. La política salvaje volverá a surgir en algún otro momento como crítica del nuevo orden, nunca pasa a formar parte de ningún nuevo orden. En la última definición que Tapia da se entiende el subsuelo como el reconocimiento de autonomía colectiva plural, son espacios de reconocimiento donde la pluralidad también está presente.

Dos conclusiones finales, una es hacer un pase a la construcción colectiva de conocimiento, porque me parece que los dos autores están pensando en una emergencia que está hablando de un pensamiento elaborado colectivamente y aparece identificado en un sujeto, aunque a veces un nombre autores concretos, pero es una elaboración colectiva. Haciendo un guiño a lo que decía Roig, voy a hacer una afirmación universal, que es llevar el pensamiento colectivo a afirmar que todo pensamiento es colectivo, por ejemplo, yo acá he estado citando bastante, no estoy pensando sola, el pensamiento no se puede hacer desde la nada, sino que siempre se hace con otros y esto es una cosa más política. El proceso de este territorio capitalista es el que nos hace pensar que son pensamientos más individuales porque es una especie de privatización del pensamiento, pero si nosotros partimos al revés, invirtiéndolo, desde lo colectivo y no aterrizándolo a lo individual.

Finalizo, juntando a los dos autores, pensando la emergencia como una insurgencia en el sentido físico del pensamiento, como un momento en que el pensamiento se alza propiamente tal.

Racializar los cuerpos, racializar el pensamiento. La descolonización desde Frantz Fanon*

Rodolfo Meriño**

"Todo lo que jamás fue desgarrado
en mí lo fue
todo lo que jamás fue mutilado
en mí lo fue
en el centro del plato de su respiro ayuno
luna fruto cortado en marcha siempre rumbo
al perímetro aún por inventar de su otra mitad"

(Aimé Césaire, Relato de errancia en Cuerpo perdido, 2008, 135).

Quiero comenzar afirmando que hablar del cuerpo, es siempre referirse a un *locus* en sí mismo. El cuerpo se hace espacio entre otros cuerpos, es lugar, espacio y tiempo. Hablar del cuerpo es hacerlo con y desde Él, siempre irreductible e inaprensible en su totalidad, nunca ausente y siempre en compañía de otros cuerpos. Creo que esas son las principales lecciones en torno al cuerpo que nos dejó Frantz Fanon, no son las únicas vías posibles, pero si las más recorridas y trabajadas a partir de su obra. Particularmente en este texto busco poner en juego tres de los aspectos que para el antillano nunca estuvieron disociados: los cuerpos, el pensamiento y la descolonización.

Si anteriormente afirme que el cuerpo es un lugar de enunciación, ahora voy a confesar que el título de esta presentación es perversamente tendencioso, porque racializar los cuerpos es un acto que se hace paralelo a la racialización del pensamiento y que ambos elementos se imbrican en los procesos de descolonización.

*Ponencia presentada las II° Jornadas Internacionales Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, realizadas el 10 y 11de agosto de 2015
**Doctor en Estudios Americanos, E mail: merino.rodolfo@gmail.com

Hablar de estos elementos indiscutiblemente significa remitirse a una matriz colonial, cuestión que no podemos nunca perder de vista ni mucho menos soslayar.

Lo que intentaré mostrar por medio de este escrito es cómo la construcción racial del cuerpo va de la mano con la racialización del pensamiento, condicionando la posición, disposición y jerarquía de los sujetos al interior de las sociedades coloniales.

Racializar los cuerpos

Dentro de las múltiples tramas de la escritura fanoniana, dos parecen ser los problemas que resaltan con mayor fuerza, por un lado, se encuentra el significado de la experiencia colonial y por otro, el efecto perverso que tiene la colonización sobre los sujetos/cuerpos colonizados. Teniendo en cuenta estas tramas, los textos de Fanon son terreno fértil para el análisis que une los distintos procesos de subjetivización de los cuerpos con las políticas de racialización colonial de los cuerpos.

En *Piel negra, máscaras blancas* (2009b) su interés parece estar centrado en conectar dos tipos de experiencias: la del lenguaje que nombra al cuerpo y la del cuerpo como "objeto" nombrado. Ocupo deliberadamente la palabra "objeto" por no tener otra que mejor exprese y nombre a aquellos cuerpos que vaciados de toda historia son llenados con nuevos contenidos, nuevas experiencias hechas a medida por otros y para otros, además de una lengua ajena que los nombra y que les es previa a ellos.

La racialización de los cuerpos no solo condiciona la forma en que se viven dos experiencias corporales diametralmente opuestas, sino dos formas completamente distintas de experimentar el mundo, de estar en él; por una parte, los cuerpos coloniales deben interactuar en un mundo que se ha construido ajeno a ellos, en los que son inferiorizados, mientras que por otro, los cuerpos metropolitanos gozan de sus privilegios. Estas formas de experimentar el mundo que aparentemente se muestran ajenas e inconexas las unas de las otras son parte fundante del mal llamado descubrimiento, posterior conquista y la organización colonial de América.

Para Fanon los sujetos/cuerpos se despliegan y organizan históricamente en un tiempo determinado, dicho de otra forma, cada formación histórica produce sus propios cuerpos/sujetos. Es a esta génesis y producción social de los cuerpos y sus diferencias la que va a reconocer como sociogenia: "El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser" (Fanon, 2009b, 45). De esto se desprende que a sujetos/cuerpos coloniales, sociedades racistas. Con esto, Fanon disloca la concepción individualista y liberal del cuerpo que lo representa como una esencia absoluta y exclusivamente propia –cual propiedad privada– de un individuo, y lo que abiertamente propone es un carácter corporal por lo menos en algún punto colectivo y producido socialmente.

En las sociedades coloniales y altamente racializadas se extiende un «complejo de inferioridad» que como un manto intenta cubrir y dominar a las culturas originarias, que además expresa una posición jerárquica –en lo económico y lo social– en el que se ubican ciertos cuerpos/sujetos considerados de segundo orden. El "sentimiento de inferioridad" que brota y se instala socialmente, se hace y vuelve piel, los sujetos/cuerpos lucen una piel de inferioridad, es la epidermización de la diferencia que busca la interiorización de discursos generados en los centros hegemónicos por medio de una exteriorización de la supuesta inferioridad: "Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido en un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana" (Fanon, 2009b, 50)

La racialización de los sujetos/cuerpos cumple una función ideológica alienante en las sociedades coloniales, ubica a los cuerpos en los ojos de la civilización metropolitana, los traza y pone en contacto unos con otros, el cuerpo es siempre relación a un otro, en donde ese otro cuerpo actúa como forma valorizante de mi propio cuerpo, es ese encuentro entre cuerpo y cuerpo en que la supuesta universalidad de lo humano se singulariza en la particularidad del mundo blanco–negro, oriente–occidente, civilizado–bárbaro, etc. El no reconocimiento de otros cuerpos lleva al ocultamiento o la negación a la posibilidad de existencia, no solo de conocer al mundo, sino de estar en él.

No se puede dejar de reconocer que la raza opera como un instrumento de dominio político y control por medio de la normalización de los cuerpos, la que busca, justifica y legitima el control de unos cuerpos sobre otros. Por lo tanto, pensar la colonización es preguntarse por las formas de producción de subjetividad que se inscriben en los cuerpos como por las diversas técnicas de clasificación y su consecuente diferenciación etno-racial, así como por el carácter de la colonialidad en cuanto un tipo específico de poder de formación, clasificación y ordenación social dado en un espacio y tiempo concreto. La producción de subjetividades coloniales hace posible y funcional, por un lado, el discurso de una supuesta supremacía blanca y por otro, el genocidio negro e indígena, así como la prolongación, mantenimiento y el fortalecimiento del sentimiento de inferioridad que se inscribe en los cuerpos racializados.

Finalmente, estos sujetos/cuerpos coloniales obtienen su funcionalidad política bajo el rol habilitante y protector de la raza, así la raza transita desde una característica biológica/fenotípica a una de corte social que se alinea con otro tipo de discursos y categorías como linaje, ciudadano, humano, animal y bárbaro.

Racializar el pensamiento

Hablar de colonización es irremediablemente remitirse al cuerpo, su función, estructura y configuración dentro de las sociedades coloniales. Es una objetivización no solo de los cuerpos, sino además de distintas formas del pensamiento y de la cultura. La colonia como señala Fanon en *Los condenados de la tierra* (2009) no es solo la superposición de la metrópoli en un territorio ajeno, sino más bien una serie de mecanismos muchos más sutiles, pero de una terrible radicalidad en el ejercicio de la violencia.

Como mencioné anteriormente, el orden colonial se funda mediante una praxis colonial de los cuerpos, que irremediablemente vincula colonización y racialización, siendo la colonización una forma –dentro de otras múltiples– de *praxis* corporales concretas que atraviesan distintas estrategias, usos y ejercicios del poder. Una de esas estrategias es la racialización del

pensamiento: "El negro, que jamás ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra" (Fanon, 2009, 192).

Uno de los tantos efectos perversos de la colonización, es la mitificación y alienación de los cuerpos/sujetos coloniales mediante la imposición cultural. En este sentido, la cultura y el pensamiento se transforman en un campo en disputa, en donde, por un lado, se genera el conflicto en contra de la hegemonía colonial, mientras que por otro, se reproducen, mantienen y extienden las prácticas dominadoras coloniales. Así, la racialización no solo operaría a nivel de los cuerpos, sino además en el pensamiento, lo que el argentino Alejandro de Oto (2006) reconoce como una racialización de la cultura, y es por medio de ésta, que en el espacio colonial la violencia se despliega y se naturaliza en función de las neurosis que el mismo régimen colonial impone a los sujetos colonizados, lo transforma en víctima y violenta su cuerpo, pero este último además se convierte en el lugar desde donde se resiste y se articulan nuevas prácticas tanto políticos como sociales, culturales y hasta epistemológicas: "un cuerpo colonial es un cuerpo inscripto, marcado y organizado por una escritura que le es anterior, como lo es el lenguaje que lo habita, y exterior en tanto lo produce ausente, monstruoso, incorregible y paradójicamente pasible de una intervención que puede rectificarlo" (2006, 3).

Como lo han dicho distintos autores del llamado Giro Decolonial, existe una relación diferencial con el establecimiento del proyecto de la modernidad, proyecto que trajo a América –y otras zonas– la colonización, que se extiende hasta nuestros días por medio de distintas formas y expresiones coloniales. Las cuatro principales son: colonialidad del poder, colonialidad del ser, colonialidad de la naturaleza y colonialidad del saber: "no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como "conocimiento" y, consecuentemente, su capacidad intelectual" (Walsh, 2007, 104). En este sentido la colonialidad propagó la idea de una jerarquía racial y epistémica.

En el texto de Anibal Quijano titulado: *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina* (2001), se desprende que existe una tensión entre una organización y continuación de la dependencia cultural impuesta en tiempos coloniales, y que esta cuestión está siempre abierta, así mismo lo están los modos de conocer y la producción de conocimiento. En consecuencia, la formación de la sociedad colonial reorganiza las distintas experiencias previas a la colonización y las ubica dentro del patrón de poder –de dominación–. Para Quijano la colonización puede ser entendida desde la lógica de la expansión capitalista y el paso e instauración de la cultura europea hacia América. La colonización se vuelve constitutiva de la modernidad, también es el espacio desde donde se resiste y en que se ejerce la clasificación social y dominación en términos raciales. La consecuencia de la reproducción de estas estructuras es la universalización de la civilización capitalista-europea. En este sentido la globalización es una mirada de los dominados, que se lleva acabo como una contrarrevolución capitalista que se desarrolla a escala global, con cambios que afectan de manera irregular, discontinua, heterogénea, contradictoria y conflictiva.

Antes de terminar este punto, me gustaría poder hacer una pequeña distinción en cuanto al carácter del conocimiento y de la lengua, debido a que ambos cumplen una función ideológica que constituye la realidad. En este sentido la lengua es una dimensión que exige de un otro, hablar es existir absolutamente para el otro y si seguimos la línea psicoanalítica lacaniana en la que el inconsciente está estructurado como lenguaje, no nos debería llamar la atención que para el propio Fanon la lengua sea el lugar que posiciona al colonizado en el mundo, y que tiene la potencialidad de alienarlo de su propia realidad, «unos disponen del Verbo, los otros lo toman prestado».

Consideraciones finales

Tengo la sensación de que hay una dualidad operando en Fanon en torno a la categoría de alienación. Esto viene dado al creer que la ideología dominante cambiaría el lugar de las cosas, que las enmascara, modifica a gusto y que por tanto, existiría un orden correcto anterior a los procesos coloniales, en este sentido, creo

que la apuesta debería ser más radical y pensar que no hay lugar fuera de la ideología, la realidad es ideológica, simbólica, social, compartida y fragmentaria. La ideología no son los lentes que uno usa a gusto para ver la realidad, la ideología son directamente nuestros ojos, son nuestros cuerpos cruzados por la realidad ideológica. No hay cuerpos que no estén sujetos a una producción social, que no se encuentren ideologizados.

Si en los puntos anteriores hablé de la racialización del cuerpo, del pensamiento y la lengua como una forma de estar en el mundo y su conexión con los discursos de poder, debemos también pensar la descolonización como una manera de salir de aquellos circuitos. La descolonización la pienso como una reestructuración total de lo que conocemos como realidad, esto significa primeramente asumir la colonización como parte de nuestra historia y reconocer no solo nuestro pasado colonial, sino también nuestro presente, pero si el pasado fue de resistencia y de lucha, también lo debe ser el presente, y el porvenir. Pero la pregunta que con justa razón se puede hacer, ¿hasta dónde descolonizar? o ¿qué descolonizar?, y creo que una primera respuesta ya la dio el propio Fanon: "Como las descolonizaciones han revestido formas múltiples, la razón vacila y se prohíbe decir lo que es una verdadera descolonización y una falsa descolonización" (Fanon, 2009, 52). Si no sabemos cómo descolonizar, ni hasta dónde somos y estamos colonizados, quizás lo único que tenemos son intentos, pero entre uno y otro, siempre queda algo.

Finalmente, para las preguntas que acabo de hacer, declaro expresa y abiertamente que no tengo respuestas, algunas intuiciones quizás, pero nada muy claro, salvo que es necesario seguir pensando las consecuencias y las huellas del colonialismo en nuestras sociedades.

Referencias bibliográficas:

Césaire, Aimé (2008) "Cuerpo perdido" [1949] Para leer a Aimé Césaire, Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Fondo de Cultura Económica, México, 127-138.

De Oto, Alejandro (2006) "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon", World & Knowledge, Otherwise, Postcontinental Philosophy, Vol. I,

Dossier 3.

Fanon, Frantz (2009) Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Fanon, Frantz (2009b) Piel negra, máscaras blancas, Akal, Madrid.

Quijano, Anibal (2001) "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", Mignolo, Walter (comp.) Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires, 117-131.

Walsh, Catherine (2007) "¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales", Nómadas, 26, 2007, 102-113.

Autonomía en la waria: Urbanidad y derechos colectivos mapuche. Un desafío*

Claudio Alvarado Lincopi**

¿Nuevas intelectualidades?

Mari mari peñi, mari mari pu lamngen. No puedo partir sin reflexionar sobre las palabras del profesor Eduardo Devés, así como del planteamiento del profesor Pedro Canales, particularmente pensando en torno a cómo la Universidad se ha constituido en un centro colonial. Es posible señalar que existe una academia colonial que invisibiliza, niega e inferioriza la voz de lo indio. Cuando hablamos, pareciera que lo hacemos desde la no-objetividad, y que hay que cargar cuerpos blancos, heterosexuales, burgueses para hablar desde lo objetivo; lo que se vincula con lo planteado por el profesor Devés sobre este eurocentrismo que, todavía, cala profundo en la academia chilena, la cual imposibilita hablar desde un lugar identitario y político, que al mismo tiempo es una *disidencia* porque se nos cataloga como voces no oficiales y no objetivas. Muchas veces esto se materializa en el organigrama de los procesos de investigación, cuando se nos considera como meros sujetos informantes en dichos procesos, mientras que nuestras reflexiones y discusiones teóricas, políticas e históricas no tienen lugar en esas interpretaciones totales y cabales. Al parecer, para hablar desde la totalidad hay que ser blancos. Yo me niego a eso, no quiero blanquearme para intentar hablar desde este lugar, de hecho, el trabajo es otro: "provincializar a Europa" como señala Chakrabarty y construir un ideal universal abigarrado.

En ese sentido, creo que las reflexiones que estamos desarrollando desde la Comunidad de Historia Mapuche tienen un antagonista, que no es solamente el antagonista clásico de la historiografía chilena, aquella de la historia patria oligárquica, sino también un

---

*Ponencia presentada las VI° Jornadas Internacionales Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica, realizadas el 6 y 7 de septiembre de 2017.

**Estudiante de Doctorado en arquitectura y Estudios urbanos, Comunidad de Historia Mapuche, E mail: alvaradolincopi@gmail.com

antagonista que podríamos definir como los *mapuchógrafos*, tal como señaló Herson Huinca en algún momento. Estos últimos son aquellos intelectuales chilenos y extranjeros que han gestado formas de investigación extractivista; es decir, así como existe extractivismo económico, también existe extractivismo intelectual e investigativo. Nosotros nos negamos justamente a eso, quizás esta reunión en torno a emergencias intelectuales habla un poco de aquello, porque estamos levantando otras genealogías, las que se vinculan con un pensamiento anticolonial, no solo en Chile, sino que en América Latina y obviamente con lo que en algún momento se definió como el Tercer Mundo. Es decir, recuperamos sí o sí el pensamiento de los sudasiáticos; nos hacemos parte del pensamiento africano negro en relación con los procesos anticoloniales; así como también de los procesos caribeños, donde nosotros también vemos un foco de radiación intelectual muy potente, a propósito de los ciclos coloniales que ellos han vivido y las reflexiones que han desarrollado.

A esto tenemos que sumar, desde América Latina, la vinculación que desarrollamos con esta tradición ensayística latinoamericana, muy profunda, que habla de la posibilidad de generar un pensamiento que no sea ni copia ni calco, sino creación heroica. Con esta última también nos fundimos en las reflexiones que hemos desarrollado como Pueblo Mapuche durante todo el siglo XX, recordando a hermanos completamente invisibilizados de las letras nacionales, como el caso del peñi Mankilef, quien desarrolló reflexiones y escritos desde principios del siglo XX, pero siempre su nombre había quedado sellado para o por la Historia. Siguiendo en el mismo sentido, es importante mencionar los procesos que hemos desarrollado en las últimas tres décadas donde se ha visto una emergencia de la reflexión mapuche, partiendo desde la poesía con "Se ha despertado el ave de mi corazón" de Lienlaf, pasando por "Recado confidencial" de Chihuailaf, evidentemente nombrando el "Escucha winka" del 2006, y ahora nosotros con la Comunidad de Historia Mapuche desarrollando estas reflexiones.
Voy a terminar con una pequeña reflexión en torno a esto antes de entrar al tema que nos convoca sobre autonomía, porque creo que es interesante cuando el profesor Devés señalaba esta crítica a cierta intelectualidad aferrada a discutir cosas como la modernización, cuando solo con tocar el tema del medio ambiente

la modernización nos hace ruido; también porque se constituye bajo una temporalidad que nos incomoda, esta temporalidad lineal y progresiva, porque nosotros creemos en la existencia de tiempos densos, complejos, de pasados que habitan en presentes, no de pasados que fueron superados: esta vieja lógica entre tradición y modernidad que es una mentira y que en América Latina se constituyó en el siglo XX, siguiendo esta dualidad que en el siglo XIX fue civilización y barbarie. Estas últimas categorías no son más que dos posiciones al interior de relaciones de poder, quien era catalogado como "moderno" tenía hegemonía sobre el que era catalogado como "tradicional". La emergencia de estos nuevos pensamientos y reflexiones, y también colectividades y hermandades que se desarrollan para pensar y reflexionar nuevos mundos posibles, donde quepan muchos mundos, están avizorando nuevas metodologías no extractivistas, nuevas categorías conceptuales, nuevas entradas metodológicas, incluso una forma contra-cartesiana de comprender la temporalidad histórica.

Autonomías: quehacer, prefiguración y proyecto.

Quiero mencionar la necesaria autonomía editorial que hemos intentado desarrollar desde la Comunidad de Historia Mapuche, con lo cual me paso a hablar de autonomías, desde esta idea de autonomía editorial. La autonomía editorial de la Comunidad de Historia Mapuche se enraíza dentro del contexto de autonomías políticas, culturales y económicas que hemos desarrollado y que se enclava como un elemento conceptual casi imposible de zafar de la constitución del Movimiento Mapuche Contemporáneo. Si hay algunas categorías que podríamos elaborar como un programa político mapuche en las últimas tres décadas, tiene que ver con autonomía, tiene que ver con autodeterminación –a veces se confunden- y tiene que ver con la categoría de territorio: desde mapuche de derechas hasta mapuche radicales, todos están más o menos de acuerdo en estas tres categorías, más allá de las diversas formas y tácticas para el desarrollo del proceso.

A mí se me convoca para hablar acá por una frase. Cuando el peñi José Luis Cabrera me invita y me menciona que le pareció interesante, que en otro contexto yo haya dicho "que no hay vuelta

atrás para los migrantes mapuche". Una persona me preguntó en esa ocasión qué pasa con los migrantes mapuche en el contexto de los que habitan Santiago, puesto que se constituyen en un problema para el movimiento que está reivindicando un territorio particular para el ejercicio de la autodeterminación. Yo planteaba que no hay vuelta atrás. Claro, hay un texto clave de dos autores, José Ancan y Margarita Calfio, que en los noventa señalaron que el *retorno* era una posibilidad para los mapuches que habitábamos la ciudad: ¿retornar dónde?, al territorio de donde fuimos sacados producto del despojo territorial, quizás no nosotros directamente, pero sí nuestros padres, nuestros abuelos. El programa político que generan Ancan y Calfio es la posibilidad del retorno, pero desde mi punto de vista el retorno es un imposible, en términos territoriales porque no están las condiciones para volver, pero también el retorno pensado en términos del "ser", es imposible, porque estamos cruzados y cruzadas por una historia urbana que nos ha modificado las nociones sobre el territorio y ha configurado nuevas biografías que, incluso al volver, sería una cosa absolutamente distinta. Por lo tanto, desde mi punto de vista el retorno es un imposible y de eso quiero hablar, de cómo en este "no retorno" se pueden constituir espacios de autonomía en la ciudad.

Para ello me tendré que referir, sin duda, al Movimiento Mapuche en general y del territorio que reivindicamos como Wallmapu.

Primero, el despojo vinculado con la migración. Es decir, la migración no es un efecto que se pueda entender de la misma forma que se entiende la migración del Chile central. Si bien se desarrollan en el mismo contexto del siglo XX hacia Santiago, el inicio o el fenómeno explicativo de esta migración no es la misma, porque lo que explica la migración en el caso mapuche es el despojo territorial.

Nosotros decimos que el despojo está ubicado en un contexto histórico aún presente, se relaciona con el colonialismo. Nosotros no decimos que ahí hubo solamente una ocupación, sino que hubo una ocupación de característica coloniales y hasta el día de hoy Wallmapu esta colonizada. El territorio ocupado al sur del Bio Bio fue una ocupación de características coloniales, basta señalar que las ciudades constituidas fueron primero fuertes militares, no en el

1600, sino que, a fines del 1800, lo cual aplica para la mayoría de las ciudades entre el sur de Los Ángeles y el norte de Valdivia. Qué implicaba esto, que las personas que vivían al interior del fuerte, además de trabajar en las tareas diarias para la reproducción del mercado interior, también debían desarrollar habilidades militares. Es decir, Chile tiene una colonia interna, como lo señaló Pablo González Casanova González, quien hablaba de *colonialismo interno*.

Nosotros pensamos que con esa categoría es posible pensar el caso del territorio colonizado al sur del Bio Bio, pero ¿sólo el territorio es el colonizado?; nosotros creemos que los cuerpos, las vidas, las biografías y los tránsitos mapuche también están colonizados. Yo creo que el colonialismo va junto al colonizado, es decir, más allá de que el colonizado se mueva, llegue a Santiago, la estructura colonial pervive en su cuerpo, lo cual resulta ser la materialización del racismo, la deshumanización del otro. Por lo tanto, pensar el colonialismo implica que el otro está deshumanizado, no alcanza el mismo rango de humanidad, es lo que Fanon llamaba "zonas del ser" y "zonas del no ser", los mapuches al finalizar la ocupación chilena fueron ubicados en las "zonas del no ser". Debido a esto uno puede explicar, por ejemplo, que el trabajo de las mujeres en Santiago esté instituido en lo que podríamos definir como *trabajo racializado* como señala Enrique Antileo, trabajo definido para cuerpos indios que, en últimas, son los lugares de la servidumbre: el indio debe seguir cumpliendo en el siglo XX el lugar del servicio. Es decir, el colonizado se mueve, y detrás de él viene, de alguna manera, el colonialismo también.

Por otro lado, se nos dijo que cuando llegaban a Santiago nuestros abuelos o nuestros padres se *awinkaban*, es decir, se volvían más cercano a lo winka. Yo no estoy de acuerdo con esa categoría, porque cuando alguien dice *awinkamiento* significa pensar un mapuche no-awikado, un mapuche ideal, un ser acabado que cumpliría todas las características para definirlo como un mapuche. Esto último se ha llamado irónicamente, pero que me parece muy acertado, como el *mapuchometro*: si existe un *awinkado*, es porque existe alguien que cumple todas las varas del *mapuchometro*. Ahora bien, si dejo de ser mapuche según los indicadores del *mapuchometro* y sigo perteneciendo al Pueblo Mapuche, como es mi punto de vista, ¿qué pasa con los derechos colectivos? Es decir, si los

derechos colectivos le pertenecen a un pueblo, pero ese sujeto producto de su movilidad territorial, provocada a su vez es por el despojo territorial, se ha desplazo, ¿significa que ese sujeto pierde esos derechos colectivos que hoy son reconocidos por el Estado mediante el Convenio 169 de la OIT? Ese es el problema. Cuando el sujeto migrante se mueve yo creo que no deja de poseer esos derechos colectivos.

En primero lugar tenemos que reconocer cuáles son esos derechos colectivos que nosotros pensamos que nos pertenecen como pueblo. El debate es mucho más amplio, pero lo voy a reducir en torno al tema de la Autodeterminación de los Pueblos, que es un derecho humano reconocido internacionalmente. Esto último le tipifica una particularidad al mundo mapuche en relación con la ciudadanía chilena, reconociéndole un derecho que esta última no tendría. El derecho a la consulta, por ejemplo, amparado en el Convenio 169 representa, desde mi punto de vista, un avance hacia un proceso de autodeterminación. Ahora bien, existe un debate en torno a la categoría de autodeterminación y dice relación con que no solamente hay un reconocimiento de derechos colectivo identitario o culturales como lo plantearía el multiculturalismo, sino que tendría también que ver con procesos de redistribución de la riqueza y del poder. Por lo tanto, tenemos derechos culturales, políticos y económicos, no únicamente derechos culturales a ser diferentes, sino también derechos políticos que desde nuestro punto de vista son colectivos. La importancia de enfatizar esto último se da porque con el multiculturalismo hay un reconocimiento del otro en tanto individualidad, es decir, "yo reconozco tu diferencia, mas no reconozco tu diferencia en tanto colectividad", con lo que esos derechos colectivos no tendrían una correlación política, porque simplemente te lo entrego a ti como ciudadano a nivel de voto: "yo te reconozco como indio, como indígena, incluso te puedes vestir, e incluso te financio tu diferencia en la medida que tú seas un ciudadano, ergo, un propietario, pero no una colectividad con derechos en un territorio concreto."

Esta discusión implica pensar los derechos educativos y los derechos a la salud a un nivel político, es una discusión muy interesante desarrollada en lo educativo y hay un desarrollo de la salud intercultural muy interesante que se está produciendo hoy

desde el Pueblo Mapuche para pensar un modelo médico distinto al modelo biomédico y hegemónico, lo que permite pensar no únicamente el tema de la medicina alternativa, como se lo apropia el multiculturalismo de la salud, sino la posibilidad de controlar centros de salud como lo que está ocurriendo con el Hospital Makehue o el Centro de Salud Boroa Filulawen en el sur y ciertas experiencias en Santiago vinculadas con lo que se conoce como la Red Wariache.

Finalmente, con respecto a los derechos territoriales el problema para los urbanos tiene que ver con cómo los derechos territoriales, para la gente que no tenemos territorio, pueden desarrollarse. ¿Qué pasa con el mapuche sin territorio? Hay algunos elementos que hemos desarrollado como Movimiento Mapuche, digo hemos porque yo me siento parte de ese movimiento, más allá de que lo protagonizaron generaciones mayores.

De las propuestas de autonomía elaboradas por el Movimiento Mapuche, destaqué lo que me podría permitir la elaboración de esta autonomía en la waria, en Santiago específicamente:

> El Consejo de Todas las Tierras en los años noventa señalaba la autonomía como la administración política, decían "autonomía implica administrar políticamente un territorio" y planteaban una dualidad en la administración del territorio, además de la recuperación de ciertas lógicas tradicionales, pero me concentraré en la idea de "administración política".

Según el partido político Wallmapuwen, trayendo el debate vasco y catalán, autonomía implica lo que ellos han definido como Estatutos Regionales de Autonomía, lo que implica no solo pensar la autonomía en clave rural, lo cual es interesante porque cuando ellos piensan un Estatuto Regional de Autonomía están pensando para todo ello que es el País Mapuche, donde caben las ciudades, incluso pensando en Temuco como la posible capital del País Mapuche.

La Identidad Territorial Lafkenche hablaba de espacios territoriales. En tanto, la Coordinadora Arauco Malleco hablaba del Control Territorial y la autonomía como un quehacer político.

Vamos ahora a las autonomías en la waria. Yo creo que en Santiago se han desarrollado prácticas autonómicas, quehaceres autonómicos que las podríamos concentrar en ese ambiente, considerando todas las tensiones que implica habitar lo que definimos como la metrópolis del Estado colonial, cómo podemos ejercer estas prácticas autonómicas con todas las complejidades que ello implicaría. Yo creo que existen elementos para pensar una administración política en espacios muy concretos. Estoy pensando, por ejemplo, en los espacios de las rukas en Santiago, los que gozan de cierta autonomía, más allá de que son espacios entregados como comodato, pero dentro de ese lugar hay plena autonomía en su quehacer, pueden desarrollar diversas prácticas políticas.

El Consejo de Todas las Tierras también hablaba de "un hito simbólico", a propósito de la bandera mapuche que ellos realizan. Yo creo que en Santiago se han desarrollado ciertos hitos simbólicos muy interesantes para pensar no únicamente lo mapuche, sino también para repensar la ciudad, lo cual me parece muy estimulante, es decir, no pensar únicamente al afectado mapuche por la ciudad, sino como la ciudad es afectada también por lo mapuche.

La idea de Estatuto Regional de Autonomía nos permitiría en el caso de las ciudades presentes en Wallmapu, pensar ciertos grados de autonomía, particularmente pensando en los municipios que se están desarrollando hoy en el sur, controlan también el pueblo.

La idea de espacios territoriales, para mí es muy compleja, justamente por cómo en la ciudad y en el campo, pero específicamente también en Santiago, la tierra es quizás el único elemento, la única mercancía, que no necesita de generar plusvalor en ella para transformarla, es decir, la tierra no necesariamente tiene trabajo detrás, ya que simplemente por una especulación puede subir su valor. Esto en la ciudad es notable: como los procesos vinculados con el capital inmobiliario pueden hacer crecer ciertos

sectores de la ciudad y elevar su precio, pero al mismo tiempo en la ciudad, los geógrafos han definido espacios que son no-lugares, espacios botados de la ciudad en ellos se han constituido muchos centros ceremoniales mapuche. Por lo tanto, cómo hay una tensión interesante entre esta historicidad mapuche, el capital inmobiliario y estas zonas no adscritas al capital inmobiliario en la medida que son zonas periféricas no valorizadas.

La idea del derecho a la ciudad. ¿Cómo lo mapuche puede impactar en esta idea del derecho a la ciudad? Hay un peñi que se llama Mauro Fontana que habla del *wariatun*, que se entiende como el hacer ciudad, es decir, cómo los mapuche también hemos hecho ciudad en Santiago, cómo hemos modificado también icónicamente lugares de la ciudad, como el debate sobre si se cambiaba el nombre a Cerro Huelen o se mantenía Cerro Santa Lucía. De alguna manera este es un ejercicio de *wariatun*, implica modificar la cartografía que se mantenía profundamente homogénea, particularmente lo que definió Vicuña Mackenna como la Ciudad Propia que se ve impactada con ese debate o con la marcha del 12 de octubre. Cómo hemos impactado los mapuches en los movimientos sociales urbanos, no únicamente los vinculados con la vivienda, sino también con distintas organizaciones que se vinculan con organizaciones mapuche en la ciudad. Cómo al mismo tiempo hemos desarrollado vinculaciones, a propósito de la idea de diáspora, con las zonas del sur, es decir, la solidaridad como parte de un proceso de libre determinación y de Liberación Nacional Mapuche que no se rompe ni se fractura por el hecho de estar en Santiago, ya que existen diversas dinámicas de organización y militancia política que apuntan al mismo horizonte de liberación nacional, así como los palestinos en el mundo apoyan a sus hermanos que desarrollan su proceso contra el Estado de Israel.

Finalmente reafirmar dos ideas. La primera, la idea de imaginarios urbanos: cómo los imaginarios urbanos también son modificados por la presencia mapuche en Santiago, lo que permitiría pensar hasta qué punto nuestra presencia modifica también la ciudad. En segundo lugar, también el derecho a la vivienda como un derecho, en la medida que se han configurado en los últimos años Comités de Vivienda Mapuche en la ciudad, que se desarrollan

autónomamente los planos de la vivienda, se lucha también porque estas viviendas tengan una especificidad cultural y al mismo tiempo al interior de estos barrios se desarrollan espacios políticos en donde los hermanos del sur vienen a plantear sus ideas y se dan espacios de solidaridad. Por lo tanto, yo pienso que hemos desarrollado también autonomías, mucho más complejas que en el sur, por supuesto, mucho más tensionantes de lo que ocurre allá en el territorio y que finalmente, configuran la posibilidad de conformarnos como pueblo en la ciudad, muchas gracias.

Los pensamientos emergentes y proyecciones futuras

Alejandra Ruíz Tarrés
José Luis Cabrera Llancaqueo
Karla Henríquez Ojeda
Pedro Canales Tapia
Sandra Iturrieta Olivares

Introducción

En este acápite ofrecemos una síntesis analítica del material incorporado en este libro, mostrando su vínculo con la visión conceptual del Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica (GTIIEE)[2], así como con el capítulo de Eduardo Devés, mentor y precursor de esta iniciativa académica colectiva. Se ponen a disposición diferentes formas de acercarse a mirar y comprender Nuestramérica, desde diversos lugares de enunciación e intelectualidades que hoy disputan no sólo espacios institucionales, sino también los sentidos y métodos del conocimiento, las agendas políticas, y la creación de ideas contrahegemónicas.

En consecuencia y con la finalidad de poner en escena, valorar, pero sobre todo abrir espacios para la articulación y encuentro de pensamientos emergentes, las propuestas acá contenidas y los proyectos de transformación que sostienen, confluyen en este primer recuento de la trayectoria del GTIIEE, que como se señalara principio, fue pensado por Sandra Iturrieta Olivares, a partir de la publicación mensual de las columnas de opinión *Emergencias*, donde colaboraron generosamente diversas personas de nuestro continente.

[2] Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica. Para más detalles ver: https://www.ideausach.cl/grupos-de-trabajo-idea y también: https://www.facebook.com/GTIIEE/

Con todo este rico material a disposición, se decidió hacer un libro que reuniera las *Columnas Emergencias* que han sido publicadas mensualmente durante tres años por el Grupo de Trabajo, en la página web del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile (USACH)[3]. Se decidió además integrar otros materiales producidos-recogidos a lo largo del camino recorrido, que ilustran en conjunto sobre los distintos énfasis que ha caracterizado el quehacer de este grupo. De este modo han sido incorporadas tres ponencias, de las veintiocho presentadas en las cinco jornadas realizadas hasta ahora. Las tres ponencias seleccionadas en esta ocasión representan identidades que concebimos como expresión de intelectualidades y pensamiento emergente en Nuestramérica. Es decir: indígenas, mujeres, afrodescendientes y jóvenes. Además, estos tres escritos simbolizan una creación colectiva contrahegemónica, puesto que aun cuando cada persona habla desde un territorio y un locus de enunciación, existen entramados sumergidos y diálogos compartidos.

En cuanto a las columnas, cabe mencionar que éstas no son fruto de un proceso de selección después de impulsar una convocatoria amplia para recolectar varias propuestas, sino que más bien el proceso fue inverso. Se seleccionó a personas cuyos pensamientos cumplieran con los criterios que orientaban las columnas cada año, y cada integrante del Grupo de Trabajo solicitó personalmente los textos. En cuanto a la escritura, aun cuando había una línea editorial orientadora, una cualidad de las *Emergencias* es que corresponden a documentos trabajados con mayor libertad literaria y creativa que la escritura académica formal. Así, por ejemplo, hay columnas que incorporan poesía para interpelar el fenómeno social sobre el cual se reflexiona, hay también escrituras más ensayísticas, y otras que expresan pensamientos sobre diversos acontecimientos sociales plasmados con un estilo libre en formato columna de opinión.

Considerando que las ideas son abstracciones/acciones, cuya comprensión no puede prescindir de las circunstancias que las provocan y del designio que la ha inspirado, ya que de lo contrario tendremos sólo un perfil vago y abstracto de ellas (Gaos, 1980), es

[3] Para más detalles ver: https://www.ideausach.cl/grupo-de-trabajo-emergencias

que nos hemos preguntado: ¿Quiénes han escrito las *Emergencias* y sobre qué temas escriben?

¿Quiénes han escrito las emergencias?

Como hemos dicho con antelación, las personas que han sido convocadas para escribir las columnas agrupadas bajo el rótulo de *Emergencias*, lo hacen desde determinadas superficies de enunciación. Para hacer visible aquello es que a continuación damos cuenta de un perfil general de ellas:

De las 36 columnas publicadas, 20 (56%) fueron escritas por personas cuyos nombres corresponden al género femenino y 16 (44%) corresponden al masculino. Ello vendría a desmitificar a lo menos preliminarmente, la idea referida a que las mujeres escriben menos que los hombres.

Al clasificar las columnas de acuerdo al área profesional de sus autores se obtiene la siguiente caracterización:

Área Profesional	**Nº**	**%**
Historia	15	41,6%
Sociología	9	25%
Trabajo Social	4	11,1%
Psicología	3	8,3%
Literatura	2	5,5%
Filosofía	2	5,5%
Geografía Cultural	1	2,7%

Tabla N° 1. Área profesional de quienes escriben las columnas

Por otra parte, las columnas provienen de personas preponderantemente de nacionalidad chilena, aun cuando hay presencia de otros países de Nuestramérica. Al revisar la concentración de las columnas por países y año de publicación es posible dar cuenta de que, en un inicio, el GTIIEE poseía redes más bien nacionales por lo que las publicaciones se centraron en personas chilenas. El año 2017 se decide ampliar la convocatoria hacia otros países del continente, diversificando las superficies de enunciación de los discursos. En el año 2018, se tiende nuevamente

a la concentración en el territorio chileno. Ello se aprecia en la siguiente tabla:

País-Nacionalidad	**2015**	**2016**	**2017**	**2018**	**Total**
Chile	**3**	**11**	**4**	**7**	**25**
Argentina	0	0	**2**	**2**	**4**
Brasil	0	0	**2**	0	**2**
Bolivia	0	0	**1**	0	**1**
Colombia	0	0	**1**	0	**1**
Guatemala	0	0	**1**	0	**1**
México	0	0	**1**	0	**1**
Perú	0	0	0	**1**	**1**

Tabla N° 2. Número de columnas según país-nacionalidad de quienes la escribieron y año de publicación.

En lo relativo a la actividad profesional de estas personas, mayoritariamente escriben quienes tienen vínculo laboral con universidades desempeñándose en el ámbito académico, seguidas de estudiantes de doctorado, magister y licenciaturas en diversas universidades; además del editor de una revista. La tabla siguiente muestra las frecuencias:

Actividad	**Nº**
Academia-Universidad	18
Estudiante de doctorado	9
Investigador independiente	3
Estudiante de magíster	2
Estudiante de licenciatura	2
Editor de revista	1

Tabla N° 3. Actividad profesional al momento de la escritura.

¿Quiénes son las personas destinatarias de estos pensamientos?

Por otra parte, considerando que todos los discursos orales o escritos, están dirigidos explícita o implícitamente a alguien o "alguienes", es que nos hemos preguntado quienes son las personas destinatarias de tales pensamientos. Ello se ilustra en la tabla siguiente:

Persona destinatarias de los pensamientos	**Nº**
Público en general	20
Academia y docencia universitaria	8
Intelectualidades	7
Cientistas sociales	6
Movimiento feminista	4
Organizaciones indígenas	3
Integrantes de movimientos sociales	2
Migrantes	2
Profesionales de distintos campos	2
Comunidad afro	1
Personas excluidas	1
Jóvenes	1
Mujeres intelectuales	1
Organizaciones ambientalistas	1

Tabla N°4. Personas destinatarias de los pensamientos.

Conforme a las intencionalidades del GTIIEE, la mayor parte de las *Emergencias* son escritas pensando en que serán leídas, de modo no excluyente, por público general. Destacándose también aquellas dirigidas a la academia y las intelectualidades.

¿Sobre qué temas escriben?

Tomando las ideas algunas veces latentes, en otras oportunidades explícitas, y en ocasiones textuales de las personas convocadas para escribir estas columnas, y en el afán de hacer una síntesis de ello, es posible sostener que abordan diferentes fenómenos vinculados a actorías sociales de indígenas, jóvenes y mujeres.

Entendida la actoría social como una cotidianeidad donde las personas desarrollan pensamientos, conductas y acciones basadas en un algún tipo de compromiso y participación social, es posible sostener que en relación a lo indígena, las ideas allí vertidas se refieren a nuevas formas de construir, habitar y pensar la resignificación de ser mapuche; a la autonomía ante diversas formas de colonización; a las propuestas de trabajo, y compromiso político e identitario, en contextos latinoamericanos indígenas y también mestizos. Se plasma además el debate feminista y el

desafío de ser mujer mapuche, que lucha contra el patriarcado también presente en estas comunidades.

En cuanto a la juventud, esta es abordada de modo específico en referencia a los problemas que enfrentan en territorios rurales. En tanto que, desde una dimensión más global, se pone el acento sobre los modos de inclusión/exclusión política de las juventudes y las propuestas que desde allí emergen.

Mientras que la actoría social de las mujeres, es interpelada desde los pensamientos de mujeres intelectuales; desde los impedimentos que a través de la historia han existido para que puedan estudiar y poner en juego sus ideas en las sociedades en las que se han desarrollado. Las columnas también dan cuenta del modo en que algunas mujeres han asumido como espacios de aprendizaje todo sitio que les permita reflexionar, crecer y pensar, aun cuando la historia y la literatura ilustran sobre las diversas pruebas que ellas han debido sortear, vinculadas a demostrar sus inteligencias y sabidurías. Además, la actoría social de las mujeres, es abordada en estas columnas a través de un homenaje a una mujer *Lenca*, asesinada por ser la lidera defensora de los ríos y cursos fluviales en Honduras.

Por otra parte, las columnas publicadas en estas *Emergencias* presentan diversas ideas relativas a temáticas tales como construcción de subjetividades; cambios políticos; democracia y racismo.

Respecto a la construcción de subjetividades, se plantean problematizaciones desde dos lugares: el primero, como una construcción que se enfrenta a la exclusión patriarcal; el segundo, desde la nostalgia, como posibilidad de desarrollar una mirada crítica que permita pensar en una alternativa social y política para dar sentido a un mundo cada vez más incierto y cambiante.

Entretanto, los cambios políticos vivenciados en nuestras sociedades, son examinados desde el contexto de la crisis representacional de la política partidista en la actualidad, que llevarían a cuestionar los modos de hacer política. Se planea entonces la necesidad de examinar la democracia y la validez del

voto como ejercicio democrático. Igualmente, los cambios políticos son analizados desde el racismo, que sería incentivado por la política partidista. Se sugiere reflexionar sobre las influencias de las TICs en torno a estos fenómenos.

Las emergencias publicadas invitan además a debatir sobre distintas institucionalidades presentes en las sociedades Nuestraméricanas, tales como: los modos de organización social; el estado chileno; las universidades y disciplinas de las ciencias sociales.

En cuanto a los modos de organización social, se aboga por la construcción de una sociedad de paz a partir de la convivencia con otras personas, donde la interculturalidad debiera ser la nueva forma de entenderla. En relación al estado chileno, las columnas ilustran sobre la ayuda interesada que desde esta institución se ofrece en catástrofes naturales. Asimismo, argumentan el modo como esta institucionalidad vulnera de los derechos laborales de profesionales y las personas destinatarias de sus trabajos.

A su vez, las universidades son debatidas como institucionalidades simbólicas patriarcales persistentes en la formación de estudiantes de ciencias sociales, en que estaría cada vez más ausente la noción de universidad, concebida como espacio de encuentro de ideas y sentidos.

Con un raciocinio similar son interpeladas algunas disciplinas de las ciencias humanas tales como la historia y los efectos que habría tenido la globalización en su desarrollo. Mientras que, de un modo específico, se analiza la superposición de tres concepciones que han definido la historia contemporánea del islam. Igualmente se cuestiona el racismo científico y las prácticas de la antropología actual, y se propone el realce de la sociología de la imagen, donde la imagen, es política, es lo cotidiano y una interpretación imperecedera.

Por otra parte, siempre en el campo de lo disciplinar, se propone avanzar desde la idea de una sociedad Nuestraméricana en permanente crisis, hacia la idea de la emergencia de la crisiología como disciplina que permitiría contribuir al desarrollo del

pensamiento crítico social para potenciar la reflexión sobre la cultura efímera.

Igualmente, las columnas publicadas en *Emergencias* esbozan algunos conceptos tales como posverdad, sus definiciones y alcances. Además, se incluye el pensamiento poscolonial y el giro decolonial, articulándolos con desarrollos conceptuales y teóricos previos, y con procesos de investigación específicos. También se alude a la antropofagia como conducta cultural entre quienes estudian a las sociedades y comunidades en su sitio y tiempo.

Finalmente, una preocupación transversal en las columnas publicadas se refiera a la conceptualización de nuestra américa como: pensamientos emancipatorios; pensamientos emergentes y silenciados; vocación olvidada; lugar que es el origen de la emergencia indígena y el neoindigenismo, donde existe la presencia de filósofos relevantes, un pensamiento emergente afroamericano, y de mujeres, que son expresados desde a marginalidad y exclusión. Por ello se insta a la problematización de la conquista y sus implicancias en los significados de la memoria y las construcciones identitarias.

¿A qué se oponen?

Según Roig (1984) existen a lo menos dos tipos de discursos antitéticos: aquellos en que se invierte la jerarquía de valores, es decir los anti-discursos; y los que se organizan sobre la base de la crítica a los supuestos del discurso dominante, que corresponderían a los discursos contrarios. Considerando que las *Emergencias*, dada la naturaleza conceptual e ideológica que las sustenta, representan discursos contrarios, nos hemos preguntado a qué se oponen las ideas presentes en ellas.
De modo sintético es posible sostener que se oponen a algunos sistemas de ideas (Devés y Kozel 2018), y a vivencias experienciadas en Nuestramérica. Entre los sistemas de ideas a los que se oponen estos relatos se encuentran los discursos hegemónicos, y distintos modos de pensamientos.

A las críticas en torno a hegemonías discursivas concurren las *Emergencias* que cuestionan a las ciencias sociales que entronizan

prácticas conversadoras en el estudio de sociedades y comunidades, ya que reproducirían el orden establecido e impuesto "desde arriba". Igualmente, estas columnas objetan el discurso desarrollista, la revolución verde, y el adulto-centrismo, como discursos reproductores del actual ordenamiento social. Del mismo modo, las ideas vertidas en estos escritos, son contrarias a los discursos tradicionalistas, mapuche y no mapuche, que erigen propuestas "rebeldes" sobre escenarios que, en definitiva, son los nodos (patriarcales, machistas) que se cuestionan y critican actualmente.

El patriarcado y el machismo ocupan un lugar central en estos discursos contrarios vertidos en estas columnas, oponiéndose a la manifestación de operaciones selectivas que descartan la presencia de mujeres pensantes. A autoritarismos patriarcales y las desigualdades producidas por la sociedad occidental patriarcal blanqueada. Además, a la sociedad colonial, conservadora y excluyente de la otredad en su conjunto.

Igualmente, estas *Emergencias* contienen múltiples discursos contrarios a formas de pensamientos emergentes pero dualistas, es decir, que sólo visibilizan al pensamiento intelectual "con poder". También disienten de la temporalidad finita de las ideas como una categoría que considera un pensamiento como añejo o pasado. Igualmente, se oponen a visiones incompletas, parcializadas y discriminadoras. Asimismo, a ideas basadas en la razón y pensamiento moderno. Del mismo modo, se contraponen al eurocentrismo y la arabización de la religión islámica; y a la multiculturalidad estando a favor de la interculturalidad. Entretanto, también se refuta el uso abusivo del poscolonialismo y decolonialismo como corrientes teóricas usadas por simple repetición de categorías y traslape automático de marcos conceptuales. También se expresa oposición a las ideas que instalan la nostalgia solamente como una relación activa con un pasado o un lamento por una pérdida y no ven su potencia. A la par, los discursos objetan las ideas que sustentan interacciones vacías en el espacio universitario y la ausencia de debates honestos en tales contextos.

Entre las vivencias experienciadas en Nuestramérica, los discursos vertidos en estas columnas se oponen a las invenciones de las otras personas; a la falta de autonomía; a procesos colonizadores; a la forma de la actual democracia. Igualmente son discursos contrarios a la vulneración de derechos; a la represión y muerte, y a los privilegios de quienes producen conocimientos.

En cuanto a las invenciones de las otras personas, los discursos objetan la construcción de categorías sociales basadas en imaginarios que tipifican estereotipadamente a las otras personas provocando discriminación; racismo; miedo a quienes son diferentes, y a quienes provienen desde el extranjero. Todo lo que acarrearía xenofobia y racismo; llegando incluso a producirse una banalización del racismo, lo que finalmente conformaría ideas neoracistas, y vulneración de derechos.

Por otra parte, los discursos contrarios presentes en estas columnas, se oponen a la falta de autonomía producida por la memoria de opresión y subalternización, sostenida en una visión esencialista. Desde allí que son contrarios a la dependencia capitalista que dicha conexión genera en culturas que tienen pocas posibilidades de autonomía material y cultural. Por tanto, se contraponen a la cultura europea occidental; la cultura civilizadora europea; a la filosofía europea ajena al contexto latinoamericano. Es decir, son discursos contrarios a la visión eurocéntrica, y a la historia de la "occidentalización". Entretanto que también se oponen al modo importado de hacer política conservador y desgastado que excluye a las juventudes periféricas.

En el mismo sentido, estos discursos se oponen a los procesos colonizadores que niegan la existencia de lo indígena en el contexto latinoamericano. Asimismo, a la negación a la que tuvieron que recurrir personas mapuches producto de la colonización, y por tanto a los efectos del colonialismo interno e internalizado sobre las culturas locales.

Desde otra arista, los discursos contenidos en esas columnas discrepan de la forma de la actual democracia. Se oponen al neoliberalismo y al modo que se pasó de la transición a la democracia, luego de la dictadura chilena. Del mismo modo que

son contrarias a los sistemas de votación ponderados, puesto que invisibilizan intenciones de las personas y su decisión de voto particular.

Conjuntamente, estos discursos con contrarios al modo como se diseñan y se instruye la ejecución de las políticas sociales en Chile, ya que vulneran los derechos laborales de profesionales y de las personas que el mismo Estado ha definido como destinatarias de tales políticas. Como igualmente, al neoextraccionismo transnacional, que acecha, agobia y explota territorios indígenas en toda Nuestramérica. En el mismo sentido, son contrarios a la represión y muerte de líderes indígenas.

Finalmente, estas *Emergencias* se oponen a los privilegios arbitrarios que se otorga el sujeto cognoscente en la producción de conocimientos. En tal sentido, se contraponen al cientificismo europeo y blanco, y a las propuestas epistemológicas lineales, tradicionales y esquemáticas de la imagen y de la dinámica social en construcción, diálogo, tensión e incluso contradicción. Igualmente, impugnan el *statu quo* y el control que los hombres han tenido históricamente sobre del saber, el conocimiento y su trasmisión.

¿Cuáles son sus mandatos o el deber ser subyacente a sus relatos?

Considerando que los pensamientos, se articulan sobre la base de sistemas de ideas que representan cosmovisiones e ideologías, y que por tanto no gozan de neutralidad valórica, es posible preguntarse cuáles son los mandatos o el deber ser subyacente en estas *Emergencias*.
Éstos se expresan en torno a la cotidianeidad como categoría abarcadora; a las actorías sociales de mujeres; juventud indígena; intelectuales y sus pensamientos emergentes. Igualmente, en torno a Nuestramérica, y a la inmigración.

En cuanto a la cotidianeidad, se mandata a relevar la importancia hacer cotidiana la resistencia hacia la globalización, realzando las visiones propias de las personas involucradas. En un sentido similar se exhorta a considerar que las palabras no sólo hablan de

la realidad, sino que también la construyen, por tanto, la instalación de la posverdad afecta no sólo a la verdad y a la vida individual, sino y fundamentalmente a la vida en sociedad y a la democracia.

Respecto de las actorías de las mujeres, los mandatos subyacentes presentes en las columnas corresponden a que las mujeres no tienen por qué ser como las normas dicen que deben ser y hacer. Se exige más que el mero reconocimiento de las diferencias, debiendo instalarse mecanismos plurales de convivencia que integren la complementariedad, la reciprocidad y el respeto por las autonomías. Así, urgiría potenciar la necesaria autonomía del pensamiento de las mujeres, lo que supone la deconstrucción del androcentrismo presente en la formación profesional. Es necesario además romper con trabas y mordazas patriarcales-coloniales, reconociendo que las mujeres en planos de discusión, investigación y ciencias, han aportado al debate y ofreciendo nuevas miradas.

Por otra parte, las *Emergencias* exhortan a reconocer a la juventud periférica desde sus propios modos de vida y quehaceres. Especial consideración se debiera tener hacia la juventud rural que quiere vivir dignamente en el campo.

Igualmente, estas columnas recomiendan el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas por parte del estado chileno, siguiendo el ejemplo de la historia de colonización inglesa, que favoreció la emergencia de autonomías indígenas reconociéndolas desde un inicio. En tal sentido, preconizan la necesidad de observar que las personas indígenas y habitantes de las tierras que fueron "conquistadas" se apropian de la tensión con quienes representan la cultura europea civilizadora, permitiendo un quiebre, por tanto, es necesario atender a su propia historia de lo vivido en el "descubrimiento de América". Ello permitiría aprender que las nuevas formas de habitar, resignifican el ser mapuche, se muestran y enfrentan en la cotidianidad como nuevas formas de construir desde la descolonización. En razón de ello, habría que valorar la interculturalidad para reconocer el lugar y existencia de los distintos pueblos, lenguas, historias, credos, etcétera. No obstante, también habría instar al movimiento mapuche y su proceso de emancipación, al examen sobre el modo

de entender y aceptar el feminismo dentro de una lógica que concede roles tradicionales a las mujeres.

Referente a las actorías intelectuales, se les mandata a oponerse a los discursos y conductas coloniales que se dan desde el poder y desde las sociedades. Asimismo, a interpelar el conjunto teórico poscolonial y decolonial desde los materiales, contextos y problemáticas específicas de las experiencias de investigación. Igualmente se insta a juzgar como un error abandonar el estudio de la globalización y sus diversas facetas, y reemplazarlo tajantemente por otro basado en el nacionalismo extremo. Entretanto, se instiga a relativizar la concepción de crisis latinoamericana quedando en el lugar de lo efímero, de lo inmaterial circunscrito al universo simbólico de cada persona. A la par, se advierte sobre la conveniencia de profundizar reflexiones sobre las experiencias subjetivas del tiempo y del espacio en el contexto actual, desde la nostalgia, haciendo posible un cuestionamiento crítico más amplio sobre la modernidad, el desarrollo y el progreso. Finalmente se mandata a la apertura en el ejercicio de pensar e interpretar la realidad latinoamericana, empleando nuevas epistemologías y metodologías; a advertir la ausencia de definiciones éticas de Universidad; y a poner en discusión la idea de que la protección social sea un bien de mercado susceptible de ser licitado al mejor postor, como asimismo el rol profesional que cabe en ello.

En cuanto a los pensamientos emergentes, se mandata a apelar a la moral de la emergencia, que además de hacer hincapié en la necesidad de esclarecer valores comunes, implica un compromiso y quehacer social fuertes. Por tanto, habría que observar el pensamiento emergente como infinito, sincrónico y diacrónico a la vez, considerando las tensiones dialécticas que se dan en las tramas de poder, y la temporalidad infinita que permite dar cabida al pensamiento emergente como un pensamiento dinámico y abierto, que incorpora lo nuevo, lo emergente (silenciado) y lo pasado. Por otra parte, se mandata además a reflexionar sobre incluirse o no a la sociedad red para luego confluir en la consolidación de una contra-emergencia.

En lo relativo a Nuestramérica, se exhorta a la necesidad de examinarla realzando elementos del continente que hablan de una historia común, que no es solo coincidencia territorial con el pasado. En tal sentido, se insta a reconocer que la filosofía latinoamericana se está enriqueciendo, antes se cuestionaba si era posible, hoy está presente. Por otra parte, se impulsa a consignar que el sistema neoliberal en Nuestramérica es un modelo que depreda la flora, fauna y todo tipo de recursos naturales, en suelo indígena y no indígena.

Finalmente, la inmigración también es objeto de mandatos expresados en estas columnas. Entre ellos destacan la necesidad de acoger a quienes han inmigrado sin importar las condiciones económicas disminuidas del país de origen. Por tanto, hay que favorecer la apertura al diálogo con quienes han inmigrado, lo que permite que portemos riqueza intercultural. En tal sentido, se debe erradicar la ideología racial y racista como corriente de pensamiento que pone en peligro al planeta.

¿Qué proponen?

Sobre la base de que las ideas son a su vez abstracciones de la realidad y orientaciones para la acción, es decir que tienen una dimensión inmaterial y otra que genera movimientos y proposiciones, es que nos hemos preguntado cuáles son las propuestas que de modo explícito o subyacente han sido plasmadas en estas *Emergencias*.

Entre las variadas propuestas es posible identificar aquellas vinculadas más bien a cambios a nivel de los sistemas de ideas, que se distinguen de las dirigidas hacia actorías sociales, como una dimensión activa de las ideas basadas en el compromiso y participación social de las personas.

En relación a los cambios propuestos en los sistemas de ideas, destacan aquellos dirigidos a la igualdad; los pensamientos emergentes; a los pensamientos de mujeres; a la democracia; a Nuestramérica y a la descolonización. Mientras que las propuestas dirigidas hacia las actorías sociales abarcan a indígenas; jóvenes y

niñez, y profesionales. Ligadas a esta última categoría, se elaboran propuestas relativas a las formas de producir conocimientos.

Como un ideario abarcador se propone en relación a la igualdad, aspirar a su renovación diaria, para la construcción de una sociedad de paz y aceptación de la diferencia.

En cuanto a los pensamientos emergentes, se plantea considerar que las emergencias y sus propuestas abrirán nuevos marcos de comprensión y nuevas estrategias de acción. Por ello se sugiere que haya definiciones colectivas de pensamientos emergentes, para llegar a generar una contra-emergencia que dispute espacios económicos, sociales y culturales.

En lo que dice relación con los pensamientos de mujeres, se propone considerar que éstos se caracterizan por tener afinidad con los márgenes y aperturas que sitúan las reflexiones en lugares poco habitados, y que por tanto tendrían formas de interpretación mediadas por la experiencia personal de vivir en un cuerpo sexuado en femenino. En tal sentido se propone reflexionar en torno al rol de las mujeres ilustradas en contextos coloniales, conservadores y patriarcales, para realzar los pensamientos con los que se revelaron en sus épocas, ya que, aunque en apariencia mantuvieron las formas, en sus interiores, en sus conciencias y en su intimidad, sus vidas fueron gritos de rebeldía al orden establecido por los sabios hombres de su tiempo.

En torno a la democracia, se propone considerar que la transición a la democracia postdictadura pretendió cambiar la relación entre los pueblos indígenas y el estado chileno. Se plantea además que la juventud tenga posibilidades de inclusión política por propia opción y no por destino heredado. En relación al contexto universitario, se manifiesta la necesidad de que un voto sea equivalente a una persona como ejercicio agonista en la participación política ciudadana dentro de tales contextos.

Respecto a Nuestramérica, se sugiere reconocer el escenario histórico-social, los grupos sociales subalternos que comienzan a visibilizarse, el desdibujamiento de lineamientos republicanos coloniales producto del neoliberalismo, y el diagnóstico de la

situación de los pueblos y comunidades en los entramados nacionales, como pilares que explican la emergencia de pensamientos en la región. Igualmente, se manifiesta la necesidad de evidenciar la vocación Nuestraméricana sus implicancias y alcances, como facetas de algunas mujeres del continente poco exploradas y poco enseñadas. En el mismo sentido se plantea poner en relieve la figura de filósofos latinoamericanos que comparten un sentipensar ontológico propio de la región. Finalmente, se aspira a desarrollar la solidaridad e interculturalidad en este Sur continente.

Para hacer posible lo anterior, se propone decolonizar y deconstruir matrices y lineamientos impuestos por la cultura europea civilizadora, desarrollando nuevas formas de resistencia, así como dando reconocimiento a nuevas formas de construir y habitar identidades Nuestraméricanas. Pero también construyendo una mirada crítica de los instrumentos de análisis del "conjunto teórico poscolonial y decolonial desde los materiales, contextos y problemáticas específicas de las experiencias de investigación" (De Oto, 2017)[4], de manera de no caer en una reiteración de marcos conceptuales sin discernir los contextos de su aplicación.

En lo referente a las actorías sociales, como una dimensión activa de las ideas basadas en el compromiso y participación social, se propone en torno al mundo indígena, el análisis de un nuevo habitar como eje de la construcción y resignificación de las personas mapuches urbanas. Además de poner en discusión la tensión entre feminismo y tradición indígena, así como denunciar asesinatos de la dirigencia indígena en contextos de crisis extraccionista y deterioro medioambiental. En suma, se propone desarrollar actitudes favorecedoras ante lo indígena.

En lo tocante a la juventud y niñez, se argumenta la necesidad de considerarles como personas situadas histórica y políticamente, y facilitar procesos que reconozcan sus capacidades para construir alternativas.

[4] Ver *Emergencias 23*: "Sobre evocaciones poscoloniales y decoloniales. una nota"

Por otra parte, la actoría social profesional es instada a dar cuenta de batallas culturales de resignificación de espacios, y a confrontar el proceso de formación profesional, trabajándolo no como meros contenidos cognitivos, sino como modos de habitar el mundo. Se propone además modificar la manera como son diseñadas y ejecutadas las políticas sociales en Chile, para evitar un Estado ejerciendo violencia simbólica sobre profesionales y las personas destinatarias de sus trabajos.

Ligada a la actoría profesional, se elaboran propuestas para el campo de la producción de conocimientos, en que se insta a dotar de reflexividad y rigurosidad el pensamiento crítico para alejarlo de concepciones efímeras. Se propone también no renunciar a seguir investigando el tema de la globalización, ya que ésta no es necesariamente "global". Igualmente, se planea considerar que los procesos de diáspora ofrecen una oportunidad para pensar en la circulación de personas y flujos humanos en el largo plazo. En el mismo sentido, se sugiere el estudio de la nostalgia como entrada para interrogar la sociedad actual. Desde otra perspectiva, se propone democratizar la producción de conocimientos evidenciando la condición histórica en contextos coloniales, del saber, de los estudios y la sabiduría en general, cuestión reservada exclusivamente para hombres en ese escenario. Asimismo, se indica la necesidad de visibilizar científicos negros en la ciencia y ciencia de élite, y potenciar aprendizajes alternativos a la antropofagia.

Ahora bien, al hacer una análisis transversal de las ponencias de Valentina Bulo, Rodolfo Meriño y Claudio Alvarado Lincopi, lo primero que asoma es el enfrentamiento al problema de reconocer la pertinencia de acercarse no sólo a observar, sino que ir más allá, a escuchar con atenta apertura ideas, pensamientos, cuerpos, sujetos, que en el largo alcance de una historia colonial de más de 520 años; según Alvarado Lincopi en el marco de "una academia colonial que invisibiliza, niega e inferioriza la voz de lo indio; (…) nos cataloga como voces no oficiales y no objetivas", y "ha racializado cuerpos y pensamientos" en palabras de Meriño. Al mismo tiempo, en el acto de reconocer tanto las propias como las otras voces, de acercarse a conocer sus planteamientos, no sólo como material que nutra una producción intelectual, sino como

creación y propuesta en sí misma, bajo sus propios parámetros, ajenos al orden hegemónico del saber, se abren perspectivas emancipatorias, colectivas, descolonizadoras.

Valentina Bulo que participó en las primeras jornadas, planteó la problematización de pensar la emergencia y específicamente el pensamiento emergente no como la aparición, "el brote" del mismo, sino más bien a partir de la fuerza que está empujando a la emergencia propiamente tal. Esa fuerza que se despliega en un mundo sumergido resulta fundamental para comprender los contenidos, las tramas, la potencia de aquello que en ese espacio se construye. Para hablar sobre esta fuerza que empuja, Bulo acude en primer lugar al pensamiento del conocido filósofo argentino: "Arturo Roig va a decir que en Nuestramérica la voluntad de emergencia ha sido desconocida sistemáticamente, especialmente por la academia, y en el mundo colonizado los recomienzos de emergencia han sido sucesivas fisuras o quiebres con respecto a una totalidad opresiva que impiden las distintas formas de emergencia", sostiene la autora. Y luego agrega que una de las características de la emergencia en el pensamiento en Roig es el disenso, o sea, "la afirmación utópica y la afirmación de la alteridad, lo que no está comprendido en los márgenes de una lógica imperante y estaría expresada como resistencia".

Por su parte, Rodolfo Meriño, quien participó de las II Jornadas en el día dedicado a pensamientos e investigaciones sobre descolonización; afirmado en lecturas de Frantz Fanon, invita a la reflexión desde la racialización de los cuerpos y los pensamientos, así como los procesos para su descolonización. Para dar cuenta de tales fenómenos, dice el autor, lo primero es reconocer la colonización y sus efectos perversos sobre los cuerpos/sujetos y pensamientos racializados. Y agrega, citando a Fanon: "Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido en un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana (Fanon, 2009, 50)". Nuevamente está presente una fuerza opresora que pormenoriza, anula, invisibiliza cuerpos y pensamientos de ciertos grupos étnicos, pero cuya potencia colonizadora abarca incluso la

forma de referirse a sí mismos. En otras palabras, incorpora hasta un punto significativo la racialización y colonización.

Entretanto Claudio Alvarado Lincopi, que participó en las IV Jornadas donde se debatía sobre la noción de "autonomía", habla directamente desde el sujeto subalterno, el pensador indígena urbano que no tiene cabida en las reflexiones "objetivas", pues ha sido negada su capacidad de enarbolar ideas universales y legítimas en los marcos de la Universidad colonial. No obstante, frente a dicha característica colonial que aplasta y condiciona las posibilidades de despliegue del pensar, el autor constata la emergencia de un pensamiento mapuche en Chile cuyo brote inicial, hace tres décadas, estuvo dado por la poesía de Leonel Lienlaf y Elicura Chihuailaf, para luego ampliarse con los trabajos realizados por la Comunidad de Historia Mapuche.

Como se puede ver, estas tres ponencias interpelan desde los márgenes y las profundidades: raciales, sociales, de género, disciplinares, institucionales. Marcan la experiencia y sentidos de un mundo colonizado, subsumido, oprimido; desde donde se construyen relatos y fuerzas contra hegemónicas que muchas veces no logran la emergencia pública de su identidad o pensamientos colectivos, más siguen avanzando sobre las condiciones de transformación, al tiempo que producen el orden posible. Es decir, dan muestra de un reconocimiento de la experiencia colonial, la opresión de pensamientos y sus efectos perversos, en palabras de Meriño.

Se observa cierta tensión entre las propuestas contenidas en estas tres ponencias y las ideas que sobre la emergencia de intelectualidades indígenas, mujeres, afrodescendientes y jóvenes, agregando los pentecostales, plantea Eduardo Devés al comienzo de este libro, quien sostiene que "han sido poco capaces de decir su palabra y ponerla en el tapete de la discusión en los ecosistemas intelectuales locales, nacionales o globales", pero agrega "hay algunas con infinitamente pocas (posibilidades de expresión)[5] y es fácil que no se les escuche o que opten por el silencio, hasta que logren o se atrevan a articular discursos que a ellas mismas les

---

[5] Paréntesis nuestro

parezca que vale la pena hacer presentes". Pero hay un elemento más que es dispuesto por Valentina Bulo, y tiene relación con la potencia de permanecer en un estado de "no reconocimiento oficial", mantener la producción de pensamiento propio a nivel de subsuelo, en aquel espacio receptor de los "excesos" de la sociedad instituida (como bien lo recoge de Luis Tapia).

Ahora bien, la principal distancia que presenta la propuesta de las ponencias, buscando una generalización de elementos, con el planteamiento de Eduardo Devés es que los focos están puestos en distintos lugares. El primer foco se centra en el fenómeno de la emergencia desde lo sumergido, la experiencia colonial y racial sobre los cuerpos e ideas; mientras el segundo busca dar cuenta de que habitamos un mundo donde dichas emergencias intelectuales son posibles, porque existen mayores grados de institucionalización y participación de la polis, por la aparición de nuevas tecnologías de información y comunicación, por el crecimiento y diversificación de los "ecosistemas intelectuales", en palabras de Devés. De manera que mientras las ponencias, en alguna medida, comparten un lugar de enunciación situado en el rescate y reconocimiento de las redes subterráneas de creación colectiva del conocimiento, bajo condiciones violentas, racializadas y coloniales; Eduardo Devés pone atención a una mayor apertura en la participación de estas intelectualidades y, junto a ellas, la emergencia de nuevas hegemonías y sus propias exclusiones. No obstante, la atención y los énfasis se instalan en distintos lugares, vale tener presente aquello señalado por Claudio Alvarado Lincopi: "más allá de que el colonizado se mueva (…), la estructura colonial pervive en su cuerpo, lo cual resulta ser la materialización del racismo, la deshumanización del otro". Por tanto, aun cuando existan nuevos espacios y medios que pluralizan la participación de diversos grupos sociales, las experiencias coloniales no dejan de mostrar la fuerza de sus dinámicas.

En relación a las propuestas y los desafíos que instalan los planteamientos de las tres ponencias, es posible sostener que todas y cada de ellas son expresión de pensamientos emancipatorios, colectivos, descolonizadores, presentes en Chile, en Nuestramérica actual y en el Sur Global.

En el caso de Valentina Bulo, la autora se sitúa desde una perspectiva materialista del pensamiento, donde "vamos a ver un pensamiento que brota en el sentido que hace algo, que está removiendo, que está provocando cosas, que está produciendo realidades y que está conformando una Historia". Desde su visión, el concebir el pensamiento como praxis, diluye la escisión entre teoría y práctica en la producción del conocimiento. Propone, además, el reconocimiento del pensamiento como un acto colectivo, a su vez como productor de realidad. Aludiendo la idea de Luis Tapia de "subsuelo" como "la geografía del reconocimiento fragmentado y local", la autora sostiene: "Hoy miramos la realidad chilena y boliviana, y está llena de colectivos trabajando y produciendo conocimiento, (…) que no quieren ser reconocidos en términos universales, sino que tienen un trabajo local y concreto". Esta perspectiva se enfrenta a la privatización e individualización del pensamiento, que es tan característica de la academia neoliberal.

Frente a la academia y la Universidad colonial, se enfrentan las propuestas de Claudio Alvarado Lincopi; desde un pensamiento propio y colectivo, que se opone a las ciencias sociales y humanas "clásicas", así como a los "mapuchógrafos" (Herson Huinca) quienes realizan "investigación extractivista", en palabras del autor. Sostiene Alvarado Lincopi respecto al conocimiento hegemónico: "mientras que nuestras reflexiones y discusiones teóricas, políticas e históricas no tuvieran lugar en esas interpretaciones totales y cabales. Al parecer, para hablar desde la totalidad hay que ser blancos. Yo me niego a eso, no quiero blanquearme para intentar hablar desde este lugar". Así, Alvarado Lincopi plantea la tensión y el conflicto que genera la pretensión de totalidad por parte de identidades contra hegemónicas. Pero más allá de estas afrontas, el pensamiento de la Comunidad de Historia Mapuche se articula con otros pensamientos "anticoloniales" del Sur Global. Dialogan con las teorías poscoloniales del sudeste asiático y del pensamiento africano "anticolonial". Siguiendo esta línea, a partir de las ideas de Aníbal Quijano, Alvarado Lincopi se pregunta: "¿sólo el territorio es el colonizado?" y responde: "nosotros creemos que los cuerpos, las vidas, las biografías y los tránsitos mapuche también están colonizados".

Son historias coloniales del hoy, que además de compartir largas memorias colectivas (Rivera Cusicanqui, 1986), siguen dando cuenta del desafío enunciado por Rodolfo Meriño: "Es necesario seguir pensando las consecuencias y las huellas del colonialismo en nuestras sociedades". Según el autor para continuar analizando estas experiencias, hay que "primeramente asumir la colonización como parte de nuestra historia y reconocer no solo nuestro pasado colonial, sino también nuestro presente."

En cuanto a las propuestas vertidas en estas ponencias, Alvarado Lincopi plantea: "La emergencia de estos nuevos pensamientos y reflexiones, y también colectividades y hermandades que se desarrollan para pensar y reflexionar nuevos mundos posibles, donde quepan muchos mundos, están avizorando nuevas metodologías no extractivistas, nuevas categorías conceptuales, nuevas entradas metodológicas etcétera". Al tiempo que instala la agenda del Pueblo Mapuche de estos tiempos: autonomía, autodeterminación y territorio.

Mientras, Rodolfo Meriño nos invita a "pensar la descolonización como una manera de salir de aquellos circuitos", refiriéndose a la necesidad de afrontar las huellas y los efectos del colonialismo presente en nuestras sociedades. Por su parte, Valentina Bulo, a partir de la idea de subsuelo de Luis Tapia, esa suerte de espacio donde confluyen los excesos de la sociedad, de la organización política formal, el mundo sociocultural que no es parte del orden institucionalizado; invita a reconocer el carácter colectivo y plural del pensamiento, así como la potencia que podría comportar el inevitable despliegue de ideas y prácticas autonómicas a nivel de subsuelo, que si bien no serán reconocidas por las instituciones y los órdenes imperantes, gozan de un reconocimiento intersubjetivo, sumergido, que en ciertos momentos de la historia ocasiona crisis en el orden establecido, y aunque eleve propuestas sobre recomposiciones posibles, nunca llega a instituirse propiamente como un nuevo orden, pues cada orden genera sus propios excesos, o cada nueva hegemonía sus exclusiones en los términos de Eduardo Devés.

Palabras finales…

La realización de este proyecto editorial nos lleva inexorablemente a un proceso de autorreflexión y, por tanto, a la necesidad de un análisis autocrítico del trabajo hasta ahora sostenido, así como la propuesta de una agenda que nos permita continuar en la senda que nos hemos trazado.

Tal como ha sido indicado con antelación, en este primer compendio de una parte del trabajo colectivo que llevamos hace un lustro, el Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes en Nuestramérica se ha dedicado a convocar, difundir, articular, analizar, y poner en circulación pensamientos y actorías de determinados grupos sociales, a saber: indígenas, mujeres, afrodescendientes y jóvenes. Tal selección se hace ex profeso, por considerar son expresión de emergencias significativas en Nuestramérica actual.

Ahora bien, ¿qué entendemos por emergencia? algunos trazos se han dado también; no obstante, para aclarar tal expresión consideraremos que "la idea de emergencia hace alusión a un fenómeno que asombra, aparece como algo inesperado, una "novedad" que irrumpe con vehemencia, pues da cuenta de la realización de un movimiento que cambia las condiciones; por lo mismo, aparece cargada de misterio: aquello que emerge asoma inexplicable desde la lógica. En definitiva, es la manifestación de un conjunto complejo de relaciones *discretas* que son las que permiten su acaecimiento" (Ruiz Tarrés, 2015)[6].

Desde la filosofía de la ciencia, las teorías de la complejidad y la sociología analítica que se desarrollan en Nuestramérica, la emergencia aparece producto de relaciones entre elementos que componen una totalidad o estructura, donde las preguntas principales son: ¿por qué emerge tal o cual fenómeno? ¿Cuáles son las causas de dicha emergencia? Ello bajo el entendido de que la emergencia da cuenta de un conjunto de interacciones que no

[6] Ver *Emergencias 2* : " Emergencias nuestramericanas"

pueden ser explicadas sólo a través de la observación de la totalidad o las partes, sino que da cuenta de algo más que urge comprender[7].

Pero la emergencia, además del misterio sobre su ocurrencia y los factores que ahí influyen, también alude a la posibilidad de mirar aquello que ha estado oculto, aquel sustrato desde dónde emerge el fenómeno en cuestión, el reducto donde ha permanecido en un estado de resistencia y creación frente a ciertas condiciones que no permitían la emergencia como tal. En ese lugar sumergido, el "subsuelo" de Luis Tapia rescatado por Valentina Bulo en su ponencia, desde el entramado subterráneo de actorías y pensamientos colectivos, despuntan y han atravesado los márgenes estructurales de lo posible, cuerpos e ideas de indígenas, mujeres, afrodescendientes y jóvenes de Nuestramérica en el siglo XXI. De ahí emana la búsqueda y motivaciones básicas que estimulan la construcción de instancias de encuentro y difusión de estas intelectualidades y sus ideas. Trabajamos en el rescate de otras epistemologías y abrimos la "racionalidad pura" al encuentro de otras formas de comprender y conocer el mundo. Intentamos promover diálogos de saberes desde una mirada intercultural, intergeneracional, interdisciplinaria e inter o extra géneros. Claro está, muchas veces nuestro ámbito de incidencia es reducido y no hemos encontrado las fórmulas para ampliarlo. Sin duda, este libro es un paso más en este andar que abre posibilidades para co-imaginar y co-construir nuevos horizontes.

Ahora bien, más allá de las orientaciones y pretensiones del GTIIEE, al revisar el contenido de este volumen, se puede constatar la presencia de tramas temáticas que son recurrentes y transversales. Eso es aún más sugerente en las columnas que, a pesar de ser expresión de una gran diversidad de autorías y ámbitos disciplinares (dentro de las ciencias sociales y humanas), dan cuenta de una forma actual de pensar en el continente. Por ejemplo, temas como el colonialismo y procesos descolonizadores son entramados eidéticos[8] que están presentes en reflexiones de personas de

---

[7] Para profundizar sobres estas perspectivas, ver: Maldonado, (2004); Mascareño, (2008) y Vivanco, (2014)

[8] Siguiendo los planteamientos de Devés (2013) el vocablo "eidético" refiere a las ideas, o a sistemas de ideas.

distinto género, pertenecientes a distintas disciplinas, provenientes de distintos países, etcétera. Lo mismo pasa con la hegemonía patriarcal, la democracia, los cambios sociales y políticos. Es decir, las personas que han escrito o han participado de las convocatorias del GTIIEE evidencian "preocupaciones comunes", intereses afines, marcos conceptuales cercanos. Es relevante constatar que en Chile y Nuestramérica, en esta diversidad de intelectualidades, sea posible dar cuenta de un entramado de ideas colectivo que adquiere cada vez más consistencia, o al menos marca ciertas tendencias. Claramente ello está vinculado a los desafíos de estos tiempos convulsos y a los modos de participar, desde el rescate de los territorios, en el Sur global y el mundo.

Otro elemento relevante a nuestro entender, es la impronta de cada una de las personas que escribió en *Emergencias*, el arrojo de poner a circular una idea, en un formato de escritura breve con mayor holgura literaria, hacer una apuesta eidética con nombre y apellido, no se escribe desde el anonimato, hay una inquietud por participar e influir desde la puesta en escena de ideas, en un espacio democrático donde no existen hegemonías constrictoras. Ello de cierta manera entra en tensión con la idea que plantea Eduardo Devés, al iniciar este libro, donde señala sus reticencias respecto a la extendida consideración de que ciertas intelectualidades han sido silenciadas, y dice: "Quizás, más criterioso sería señalar también han sido poco capaces de decir su palabra y ponerla en el tapete de la discusión en los ecosistemas intelectuales locales, nacionales o globales".

Ahora bien, no es que el GTIIEE considere que el espacio de las *Emergencias* o las jornadas de Intelectualidades Emergentes, con sus respectivas ponencias, sea una plataforma de influencia global, sería demasiado ambicioso. Lo que se quiere señalar es que el interés por participar de esta instancia, da cuenta de que hay un gran número de intelectualidades de diversas características que están dispuestas a poner en juego sus ideas, abrir debates, provocar discusiones. Ello nos parece destacable no sólo en cuanto a impronta personal-individual sino también en relación al provecho y contribución que la presencia de pluralidad de voces, pueden hacer a la "biodiversidad eidética", siguiendo la expresión de Eduardo Devés.

Vivimos un siglo donde las emergencias se han multiplicado y diversificado, así como los medios de su expresión, lo que, si bien da cuenta de expansión y proliferación de identidades e ideas en el ámbito público, también ha conformado la imagen de un atomismo y una fragmentación sin horizonte común. Pues bien, frente a ese diagnóstico de ausencia de utopías más amplias, de confinación a territorios estrechos y sus saberes hiper especializados y hasta tecnocratizados, esta primera compilación de tan diversas fuentes, permite encender una luz sobre la presencia de entramados eidéticos que van consolidando nuevas "versiones de caminos hacia mayor justicia, expresión, libertad, producción intelectual, que no deben transformarse en lugares para explotar todas las contradicciones posibles sino lugares de concertación de voluntades", en palabras de Devés al inicio de este texto. Quien agrega: "Las emergencias deben escucharse y discutir. (….). Las emergencias intelectuales deben articular su agenda, sus nuevas voces, en relación a lo que interesa a los sectores emergentes, (…) e instalar allí sus ejes de discusión".

En este último punto vemos un desafío ya que, si bien es evidente que en el material aquí incluido subyace una dimensión política, no siempre es explícito un proyecto ético-político para poner en discusión. En ese sentido, el desarrollo de un pensamiento crítico capaz de dar cuenta de ciertas tendencias eidéticas comunes, requiere de pasos concretos para acercarse a las propuestas enarboladas.

Asumiendo nuestro lugar frente a este desafío, queremos terminar señalando algunas líneas de agenda a corto y largo plazo respecto a nuestro trabajo colectivo particular, relacionado con las emergencias que convocamos:

1. En el material recopilado en esta ocasión, se denota una escasa participación de personas afroNuestraméricanas. Por ello será parte importante de nuestra labor por venir, enfatizar en estas intelectualidades y sus pensamientos. Una manera concreta de llevar a cabo tal propósito es, por ejemplo, orientar la línea temática de las *Emergencias* futuras desde estos lugares de enunciación. Otra estrategia será realizar una próxima Jornada Internacional de Intelectualidades Emergentes

enfocada en el pensamiento afroNuestraméricano. De esta manera, por una parte, lograremos hacer confluir ideas sobre estos temas, y a su vez promovemos el intercambio, diálogo y encuentro físico de personas cuyos intereses y proyectos se despliegan desde esta inquietud común.

2. La incorporación de pensamientos provenientes desde jóvenes, tanto respecto a la producción de ideas elaboradas por diversos grupos e individualidades juveniles, como también referidas a las formas de entender, conceptualizar y concebir las juventudes en Nuestramérica, es otro desafío del GTIIEE. En relación a ello, se nos impone el desafío de identificar las fuentes y movilizar aquellas con las que contamos, para avanzar para saldar esta deuda.

3. Vemos que tanto la emergencia indígena como las mujeres son las más fuertes en Nuestramérica, adquiriendo las mujeres la preponderancia durante los últimos años. Será relevante este sentido, en el largo plazo, seguir generando espacios de confluencia y articulación de dichas intelectualidades y sus pensamientos, buscando puntos de encuentro que fortalezcan el quehacer y la proyección de sus propuestas.

4. Como fue visto las reflexiones acá publicadas que provienen de variados lugares de enunciación donde destacan, principalmente, aquellas manifestaciones que logran empatizar con campos de conocimiento cercanos a las ciencias sociales y humanidades, por lo tanto, nos planteamos como desafío futuro intentar diversificar las fuentes de proveniencia del entramado de ideas que da vida a las *Emergencias,* y en general al quehacer del GTIIEE:

5. En el largo plazo, tenemos el gran desafío de lograr que nuestro trabajo se proyecte y manifieste con más fuerza en las redes intelectuales del Sur Continente; es decir, lograr ampliar la presencia y alcance de nuestro trabajo en redes intelectuales de Nuestramérica y el Sur global. Una forma de incidir en ello será participar colectivamente de instancias como los congresos de la Internacional del Conocimiento y otras iniciativas similares, así como la incorporación de nuevos integrantes e institucionalidades que refuercen el trabajo que hemos realizado. En este mismo sentido, también será relevante seguir consolidando el trabajo del GTIIEE a través de nuevas publicaciones colectivas, y ampliar sus redes académicas hacia

otros grupos de trabajo, presentes en otras instituciones con los que se pueda hacer sinergia intelectual, para en el futuro ir pensando posibilidades de investigaciones o publicaciones también conjuntas.

Esperamos que estas reflexiones y propuestas movilicen e interactúen con sus inquietudes: singulares y plurales, territoriales y globales.

Referencias bibliográficas:

Devés, Eduardo (2013) "Pensando el mundo en-desde el Sur: circulación de ideas y puntos de encuentro", Cuadernos Americanos, 146, 33-48.

Devés, Eduardo y Kozel, Andrés (2018) Estudios eidéticos Una conversación desde el Sur sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar, Ariadna, Santiago.

Gaos, José (1980) Entorno a la filosofía mexicana, Alianza Editorial, México.

Maldonado, Carlos (2004) "Explicando la sorpresa: un estudio sobre emergencia y complejidad en Causalidad o Emergencia. Diálogo entre filósofos y científicos", Universidad de la Sabana/Sociedad Colombiana de Filosofía de la Ciencia, Bogotá, 31-63

Mascareño, Aldo (2008) "Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica", Revista de Sociología, 22; Universidad de Chile, 217-256

Rivera Cusicanqui, Silvia (1986) Oprimidos, pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980, UNRISD, Ginebra.

Roig, Arturo (1984) Narrativa y cotidianeidad, Ed. Belén, Quito.

Vivanco, Manuel (2014) "Emergencia, concepto y método", Cinta Moebio, 49, 31-38, www.moebio.uchile.cl/49/vivanco.html

Colección Estudios de las Ideas

Títulos publicados

1. Pensamiento Periférico. Una tesis interpretativa global
   Eduardo Devés-Valdés
2. Historia de las ideas en Chile. Homenaje a Javier Pinedo
   VVAA
3. Pensamiento indígena en Nuestramérica. Debates y propuestas en la mesa de hoy
   Pedro Canales, Sebastião Vargas
4. Debates intelectuales. Estudio sobre historia de las ideas, pensamiento políticos y cultura en Chile
   Javier Pinedo
5. José Carlos Mariátegui, Originales e inéditos 1928
   Ricardo Melgar Bao – Manuel Pasara Pasara, eds.

6 Jorge Millas, aproximaciones a su obra
  Cristóbal Friz, Maximiliano Figueroa, eds.

7. Diálogos compartidos en Nuestramérica: Actorías Intelectuales de indígenas, mujeres, jóvenes y Afrodescendientes
   VVAA




El presente libro, como su nombre lo indica -Diálogos compartidos-, es una invitación del Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes de Nuestramérica, a sentarnos a la mesa y dialogar en el más amplio sentido del concepto. En esta coyuntura, el ejercicio del diálogo es un estímulo que mueve, que permite escudriñar rutas de enunciación, sujetos, sujetas, corporalidades e ideas entre muchas otras posibilidades. No sólo para activar el ir y venir de argumentos, sino que como acto humano que reedita y crea. Por tanto, creemos en el sentido colectivo de la cultura, la política, lo social y lo cotidiano.

De este modo, este trabajo colectivo se presenta a sí mismo como un espacio cartográfico que hace blandir en sus letras, el transitar de actorías intelectuales indígenas, jóvenes, mujeres y afrodescendientes, que emergen en un concierto de pensamiento más bien restringido en Nuestramérica, cuestión de suma importancia; pues, por un lado, visibiliza trabajos, reflexiones y escritos que las estructuras que administran el flujo de estas producciones, han vetado o minimizado sistemáticamente; y por otro lado, interpela precisamente a los grupos hegemónicos, no para acallarlos sino instándoles a debatir en plenitud.

Por último, al leer este libro, se ingresa en una senda que confluye con aspiraciones, reivindicaciones y proyectos históricos de grupos que, a nivel global y regional, hoy pero también antaño, han experimentado la constricción de pensar, hablar, discrepar o simplemente opinar. Asimismo, se plantea la decisión de emerger como una prerrogativa que vislumbra lo nuevo, lo reciente, que nace de hombres y mujeres, en la diversidad de los contextos, que bifurcan la permanencia y las transformaciones a lo largo de la historia.

